



Bijbelsche godgeleerdheid

<https://hdl.handle.net/1874/235116>

BIJBELSCH E GODGELEERDHEID

DOOR

DR. E. H. VAN LEEUWEN.

HOOGLEERAAR VAN WEGE DE NED. HERV. KERK,
AAN DE UNIVERSITEIT TE UTRECHT.

I.

DE LEER AANGAANDE GOD.

UTRECHT,
C. H. E. BREIJER.
1892



BIJBELSCH E GODGELEERDHEID.

Non gigno novas opiniones, nec aliud majus scelus esse in ecclesia Dei sentio, quam ludere fingendis novis opinionibus et discedere a prophetica et apostolica scriptura et consensu vero ecclesiae Dei.

MELANCHTHON: *Loci*. (Epistola ad lectorem.)

VAK

No.

Per 153
581

BIJBELSCH E GODGELEERDHEID

DOOR

DR. E. H. VAN LEEUWEN.

HOOGLEERAAR VAN WEGE DE NED. HERV. KERK,
AAN DE UNIVERSITEIT TE UTRECHT.

I.

DE LEER AANGAANDE GOD.

UTRECHT,
C. H. E. BREIJER.
1892



L. S.

Niet veel ga hier vooraf. Want voor hetgeen ik te zeggen had over de præcalabele kwestie mag ik den belangstellenden lezer verwijzen naar de Inleiding (§ 1) alsmede naar de 3^{de} § mijner Prolegomena, waar ik rekenschap gegeven heb van de Methode. Hier dus nog alleen het volgende. Ik hecht er aan, dat men het methodologisch vraagstuk, zoo principiëel als het is, goed onder de oogen zie. Want het is mij nog niet kunnen gelukken, de waarheid in te zien van hetgeen tegenwoordig schier algemeen als axioma schijnt te zijn aangenomen, dat de Bijbelsche Godgeleerdheid o ja wel „evenzeer tot het Oude als tot het Nieuwe Testament zich moet uitstrekken”, maar, zooals er dan maar klakkeloos wordt bijgevoegd, dat het iets is wat „van zelf spreekt, dat die twee niet anders dan afzonderlijk kunnen behandeld worden” (Zie WEISS: Bibl. Theol. d. N. T. blz. 1). Waarom spreekt dat dan toch van zelf? Ik meen juist het tegendeel. Geenszins wil ik daarmee zeggen, dat ik eene afzonderlijke behandeling in allen gevalle misplaatst acht, en dat de arbeid van velen, die onze theologische litteratuur verrijkt hebben met eene Theologie hetzij des Ouden hetzij des Nieuwen Testaments afzonderlijk, of ook met een grooter of kleiner onderdeel van het

een of van het ander, niet hoog te waardeeren is. Maar dit alleen bedoel ik, dat de benaming Bijbelsche Godgeleerdheid, naar mijn gevoelen, slechts een artikel van weelde is in ons theologisch spraakgebruik, indien het van te voren vaststaat, dat de veelsoortige en allerwege verstrooide bouwstoffen niet tot één gebouw kunnen worden opgetrokken. Bovendien, en dit zegt meer, blijf ik het er voor houden, dat het nimmer gelukken zal, ook de Nieuwtestamentische leertypen recht te verstaan en in het rechte licht te plaatsen, zoolang men ze losmaakt van den Oudtestamentischen bodem, waarin zij geworteld en waaruit zij opgegroeid zijn. En omgekeerd ook weder: werpt het N. T. geen lichtstralen terug op het Oude? De Erlangensche Prof. Dr. FR. H. R. v. FRANK, de ook ten onzent niet onbekende auteur van het „System der christlichen Gewissheit“, bepleit in zijn kortelings verschenen „Vademecum für angehende Theologen“, waaruit ook andere dan „aankomende“ theologen nog wel iets goeds kunnen leeren, „der Gedanke, von welchem unsere reformatorischen Väter ausgingen und der mit der Existenz der Kirche eng, ja unlöslich verknüpft ist, dass es unbeschadet aller Stufenentwicklung ein einheitlicher Offenbarungsprocess, darum auch eine wesentlich einheitliche Heilswahrheit sei, welche in der Offenbarungsurkunde uns entgegentrete“. Dat is uit mijn hart geschreven. En hoe meer die groote waarheid uit het oog verloren en bestreden wordt, met des te meer nadruk moet daarop gewezen worden. De continuïteit der goddelijke heilsopenbaring in het Oude en in het Nieuwe Testament — zie daar waarom het ons te doen is, meer dan ooit, in het aangezicht der theologische ontleedkunde van dezen tijd.

Iets daarvan zal men ontdekken in dit eerste gedeelte mijner

Bijbelsche Godgeleerdheid, dat toch ook kan worden aangemerkt als een op zichzelf staand geheel. Dit en wat in de toekomst ligt, stel ik met een dankend en aanbiddend hart in de handen van den God en Vader van onzen Heer Jezus Christus, Wien de heerlijkheid zij en de kracht in alle eeuwigheid!

E. H. v. L.

Utrecht, Sept. 1892.

I N H O U D.

	Blz.
§ 1. Inleiding.	1
§ 2. Het bestaan van God	8
§ 3. De kenbaarheid Gods	14
§ 4. De naam Gods	20
§ 5. De namen Gods	28
§ 6. Elohim	30
§ 7. El (en zijne samenstellingen)	42
§ 8. Jehovah (en Adonaj)	50
§ 9. De naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes	67
§ 10. Gods persoonlijk wezen	73
§ 11. Gods geestelijk wezen	79
§ 12. Gods liefdewezen.	86
§ 13. Gods eenheid	107
§ 14. Gods heiligheid	128
§ 15. Iets over Gods eigenschappen	151
§ 16. God als Schepper der wereld	162
§ 17. God in zijne betrekking tot de geschapen wereld.	182
Register van aangehaalde bijbelplaatsen.	205

Verhand. Berit snijden, spijze, schenken

§ 1.

Inleiding.

Alvorens over te gaan tot behandeling van hetgeen in deze eerste Afdeeling betiteld is als „de bijbelsche leer aangaande God”, hebben wij ons duidelijk voor te stellen, wat daarmede mag bedoeld zijn. Met verwijzing naar het gezegde in § 3 onzer Prolegomena, waar meer in het breede gehandeld is over de Methode, kunnen wij hier ons er toe bepalen, datgene wat wij op het oog hebben kortelijk aldus aan te geven: de Bijbelsche Godgeleerdheid behoort in dit deel van haren arbeid zich ten taak te stellen, met inachtneming zooveel mogelijk van den historisch-genetischen weg, systematisch samen te vatten den ganschen inhoud van hetgeen God, volgens de H. Schrift, aangaande zichzelf geopenbaard heeft.

Het moge zijn als ten overvloede, toch acht ik het niet volstrekt overbodig, voordat wij de eigenlijke materie, die zich thans aan ons voordoet, gaan uiteenzetten en bewerken, het een en ander op te merken tot toelichting en voorloopige rechtvaardiging van de hiermede aanvangende toepassing der vroeger aangegeven methode.

Ik zeg: het moge zijn als ten overvloede. Want wij krijgen nu, als het ware, de proef op de som, en daaruit eerst zal het kunnen blijken of onze opvatting van Bijbelsche Godgeleerdheid en dus ook van de wijze waarop zij de haar toegewezen taak te volvoeren heeft, proefhoudend is, al dan niet. Daarom laat ik slechts enkele opmerkingen ter inleiding hier voorafgaan — niet veel, maar toch iets. Immers de bouwmeester, die aan den arbeid wil gaan om het aanzijn te geven aan het gebouw, dat hij ontwierp, maar tot wien men zegt: „uw bestek is niet goed”, neen erger nog: „het is eenvoudig onuitvoerbaar”, ziet zich van meet-af geplaatst voor eene kwestie zóó principieel, dat hij althans den schijn van roekeloosheid niet zou vermijden, indien hij de bedenkingen, die werden ingebracht, enkel met stilzwijgen voorbijging, en zich geen rekenschap scheen te geven van de taak die hem wacht.

Welnu, het bestek, dat ik ontwierp, en dat mijne Prolegomena in groote trekken lieten zien, gaf aanleiding tot de vraag: of het niet van te voren moet beschouwd worden als een volstrekt onmogelijk, ja zelfs als een voor de rechte bijbelwaardeering en voor het rechte bijbelgebruik uiterst schadelijk werk, te geven, te willen geven den leerinhoud des bijbels, en wel, om te beginnen! de bijbelsche leer aangaande God?

Zóó immers — hoe gist het toch tegenwoordig in de chemische laboratoria óók der theologie! — wordt gedacht en is gezegd van meer dan één kant. Wel wil men nog toegeven „dat uit de zee van historische verhalen, zedekundige opmerkingen, gedichten, gelijkenissen enz. de parelen der leer moeten worden opgevischt. Maar.... de bijbelsche

leer over God, wij vragen: waar deze ergens te vinden is?" Wat toch ontdekken wij? Allerlei uitingen over God, die lijnrecht met elkaar in strijd zijn. „Zoo worden wij ingewijd in de denkbeelden der verschillende bijbelschrijvers over God; maar waar is hier ergens wat men noemen mag: de bijbelsche leer over God?" (1)

Welaan, laat mij beproeven, haar u te toonen. Maar ik voeg er aanstonds bij: stel u gerust! geen proeve hebt gij te wachten van ijdele harmonistiek. Wij willen enkel en alleen den bijbel getrouw en eerlijk laten spreken uit en voor zichzelf, en aandachtig en eerbiedig luisteren naar zijne spraak over God. Ik ben der meening toegedaan, en word meer en meer daarin bevestigd, dat er, om den bijbelinhoud recht te leeren kennen, verstaan, en waardeeren, nog een andere arbeid te verrichten is dan die van analyseeren of (wat veelal daarmede verward wordt, hoewel het geheel iets anders is) van inventariseeren, hoe nuttig en goed ook deze dingen kunnen zijn; en bepaaldelijk komt het mij voor, dat het der christelijke theologie broodnoodig is, niet slechts te worden „ingewijd in de denkbeelden der verschillende bijbelschrijvers over God" en over meer andere van hunne „denkbeelden", maar na te speuren en te leeren verstaan de groote heilsgedachte Gods, naar luid van Schrift en ervaring gerealiseerd in Jezus Christus, den Heer onzer belijdenis. En de allereerste vraag, die zich daarbij voordoet, welke andere zou het kunnen

¹⁾ Aldus Dr. J. Herderschee in eene niet onwelwillende beoordeeling van mijne Prolegomena in *Theol. Tijdschr.* 1891, blz. 316 v.v. In den zin: «Wat toch ontdekken wij — in strijd zijn», geplaatst tusschen het woordelijk gerefereerde, meen ik, getrouwelijk te hebben saamgevat wat uitvoeriger door mijn beoordeelaar gezegd is.

zijn dan deze: wie is die God? wat leert en getuigt de H. Schrift van Hem, die zich, naar hetgeen door haar bericht wordt van het begin tot het eind, ons tot heil heeft geopenbaard?

Dit is, men gevoelt het, geheel iets anders dan het zoeken in den bijbel van „denkbeelden over God”. Ik voor mij kan dan ook instemmen met de bedenkingen, van andere zijde hiertegen ingebracht, hoewel ik groote bezwaren heb tegen de verkeerde gevolgtrekkingen er uit gemaakt. Ik heb bepaaldelijk het oog op het „Referaat” van Dr. Is. van Dijk, door hem in het licht gegeven onder een titel, die op zichzelf reeds een zware aanklacht bevat tegen een iegelijk, wien het geldt ¹⁾. Wat de modernen slechts „zijdelings” doen, zóó wordt ons daar verzekerd, dat doet de orthodoxie nog vrij wat erger, dat moet dus zijn: niet zijdelings, maar direct. Nu, de modernen mogen spreken voor zichzelf, gelijk zij dan ook wel reeds gedaan hebben. Maar „de orthodoxie”, hoewel ik mij niet wensch op te werpen als haar woordvoerder en evenmin mij wensch aansprakelijk te stellen voor alles wat door haar gezegd wordt ²⁾, mag toch ook voor mijn deel wel even medespreken, te meer daar het mij wil voorkomen, dat Dr. v. D., al is het dat hij mij niet noemt, toch ook op het door mij (in mijne Prolegomena) geschrevene het oog gehad, ja zeer zeker 't een en ander daaruit gerefereerd heeft ter bestrijding ³⁾.

Want de beschuldiging is nog al van belang; zwaar genoeg

¹⁾ *Verkeerd Bijbelgebruik* (te Groningen 1891).

²⁾ Ook niet voor hetgeen door haar gezegd wordt door Dr. v. D. — of is dat niet meer «de orthodoxie»?

³⁾ Zie met name blz. 31 van *Verkeerd Bijbelgebruik*.

om ons ongerust te maken — indien zij namelijk niet uit de lucht gegrepen ware en tot iets anders kon dienen dan tot voetstuk voor de illusie, waaraan Dr. v. D. zich blijkbaar overgeeft.

Van welk misdrijf toch worden wij beticht? Het is niets minder dan dit: „dat orthodoxen en modernen beiden in weerwil van de allerbeste bedoelingen voortdurend bezig zijn den Bijbel te... *steriliseeren*” (blz. 17). De orthodoxen doen dat door hun theorie van „een *geïnspireerde leer* in den Bijbel” (blz. 10, 14, enz.) Zóó staat er inderdaad. Doch is het ook onbescheiden te vragen: waar ergens heeft Dr. v. D. de kennis opgedaan van deze theorie, en waar is onder de orthodoxe wetenschappelijke theologen de man te vinden, die zulke dingen zich zal laten opdringen? Wie hunner zal niet veeleer zeggen: „neen, indien gij wilt dat mijn gevoelen over theopneustie geformuleerd worde, dan zal ik het zelf liever doen”?

Maar dan toch wel een „leer” en een „leer-inhoud”? Zonder den minsten twijfel, en de ergernis deswegens is mij alleen verklaarbaar door een bijbelgebruik, waarbij men rondzweeft in de illusie dat het niet noodig is zich rekenschap te geven van de beteekenis der woorden, die de bijbel gebruikt. Spreekt b.v. Christus zelf niet van zijne „leer”, en heeft „de godsdienst, hoofdzaak in de theologie”, heeft „waarachtige vroomheid, hoofdzaak in den godsdienst” ¹⁾ daarmede niets te maken? Of is dit het gevaar, dat men, verklaring willende geven van de beteekenis en de bedoeling der woorden, altoos weêr moet gaan „philosopheeren”, „een wijsgeerigen arbeid

¹⁾ *Verkeerd Bijbelgebr.* blz. 23.

verrichten" ¹⁾, altoos weêr „vervallen" moet „in wijsgeerige terminologie"? ²⁾ Maar dan „de samenstellende bestanddeelen van waarachtige vroomheid", naar Dr. v. Dijk's beweerden door Eduard von Hartmann vrij volledig opgenoemd in niet minder dan 14 regels druk ³⁾ zijn die nu „klaar en onderscheidenlijk vóór ons gesteld, zonder in wijsgeerige terminologie te vervallen"? Inderdaad „ik zal nu maar doen alsof ik reeds weet wat ik onder al die woorden te verstaan heb" ⁴⁾, zóó moeten ook wij daarbij zeggen, en vooral ook zullen wij zoo maar doen, waar ons verzekerd wordt, dat de Bijbel boven alles wil zijn: „Bijbel, *Woord van God in de zedelijke beteekenis van die uitdrukking*" ⁵⁾.

Doch genoeg. Ik schrijf geen kritiek, noch een antikritiek. Slechts wilde ik, tegenover alle tegenspraak, het recht handhaven der Bijbelsche Godgeleerdheid om te onderzoeken, wat het is dat God, volgens de H. Schrift, aangaande zichzelf geopenbaard heeft, d. i. om de vraag te stellen: „wat leert de bijbel aangaande God?" En niet alleen haar recht om die vraag te stellen, maar ook haar plicht om die vraag te beantwoorden. En wat betreft de mogelijkheid om dat te doen, zij het ook voorzeker altoos onvolkomen en onvolledig en ook zóó dat er immer plaats openblijft voor discussie — ja, die mogelijkheid zal feitelijk eerst kunnen blijken uit de hier

¹⁾ t. z. p. blz. 32.

²⁾ t. z. p. blz. 23.

³⁾ t. z. p. blz. 23, 24.

⁴⁾ t. z. p. blz. 31.

⁵⁾ t. z. p. blz. 17. De cursiveering is van mij, omdat dáárbij vooral behoort: «ik zal nu maar doen, alsof ik reeds weet wat ik onder al die woorden te verstaan heb.»

geleverde proeve. Of ook, indien men zeggen zou dat zij niet gelukt is, zoo is de onmogelijkheid nog niet gebleken, want een ander zal het wellicht beter doen. En in ieder geval — is het niet overbodig de titels te noemen van zoovele werken over Bijbelsche Godgeleerdheid en hare onderdeelen, die door hun bestaan reeds het bewijs leveren dat men ook op dit gebied niet wanhoopt en niet behoeft te wanhopen aan de mogelijkheid om (en ziehier het verschil, dat ik boven op het oog had) niet slechts notarieelsgewijze een inventaris op te maken van den bijbelinhoud, d. i. dan van den onbeheerden en verwarden inboedel, waarvan de erflater dood is, zoodat die inboedel nu voor liefhebbers van antiquaria stuksgewijze onder den hamer komt, maar om door middel van de analyse te komen tot de rechte kennis van het geheel? Immers wie zegt „analyse”, die heeft reeds gezegd „synthese”. De deelen van wat dan ook zijn toch altoos deelen van een geheel, zoo goed als ieder blad op zichzelf altoos is een blad van een boom. En wat den bijbel betreft — o ja, dan is het maar de vraag, of men dien beschouwt en waardeert enkel als een samenvoegsel van allerlei heterogene stukken en brokken zonder organisch verband, dan wel als één geheel met onderscheidene deelen, maar een geheel dat wil gewaardeerd zijn naar den regel: „de letter doodt, maar de Geest is het, die levend maakt”, d. i. als theopneuste oorkonde der heilsopenbaring Gods. Dit vraagstuk evenwel, inderdaad het aller-principieelste, ligt op een ander terrein; hier scheiden zich altoos weêr de geesten, en daarover valt hier verder niet te redeneeren.

§ 2.

Het bestaan van God.

Dat God werkelijk bestaat, of beter nog: God de hoogste en in den grond der zaak de eenige realiteit — dit is, naar bijbelsche beschouwing, het *primum verum*, d. w. z. het eerste wat zeker is en vóór alle dingen vaststaat. Wel kent de H. Schrift, zoowel in het Oude als in het Nieuwe Testament, dezulken die God en zijn bestaan loochenen. Maar tegenover hen argumenteert zij, om goede redenen, niet anders dan God zelf het doet, d. i. op de eenig logische wijze, terwijl zij ook in dit opzicht haar karakter als oorkonde der Godsopenbaring handhaaft. Met de zoogenaamde bewijzen voor het bestaan van God laat de H. Schrift zich diensvolgens niet in; en de Bijbelsche Godgeleerdheid heeft, wat dit aangelegen punt betreft, dus ook niets anders te doen dan op het afwezig zijn van elke opzettelijke bewijsvoering dienaangaande opmerkzaam te maken en daarvan verklaring te geven.

1. God de hoogste en in den grond der zaak de eenige realiteit ¹⁾. Is dit wat de bijbel van het begin tot het eind

¹⁾ «God is waarheid»; «de Heere God is de Waarheid»; «de Waarachtige»; «de eenig Waarachtige» (Deut. XXXII : 4; Jer. X : 10; 1 Joh. V : 20; Joh. XVII : 3) — ziedaar slechts enkele getuigenissen uit vele. Wij hopen later in ander verband gelegenheid te hebben, aan te toonen, wat wij hier voorloopig alleen constateeren, dat de bijbelsche uit-

poneert, ook bewijsbaar? Het spreekt wel vanzelf, dat, waar gehandeld zal worden over God, die vraag, d. i. de vraag naar het *bestaan* van God, aan elke andere moet voorafgaan. Ook de Bijbelsche Godgeleerdheid mag daar niet van zwijgen. Doch zij blijve ook hierbij op haar eigen terrein, d. w. z.: zij onderzoekte alleen, hoe de bijbel die vraag beschouwt en behandelt, en welk antwoord hij geeft als daar gevraagd wordt naar „bewijs”.

Welnu, de bijbel laat zich om goede redenen — wij zullen zoo meteen zien waarom — met de zoogenaamde bewijzen voor het bestaan van God in het geheel niet in. Men vindt ze niet in de gansche Schrift, en wij zouden dus deze gansche vraag met stilzwijgen kunnen voorbijgaan indien het ontbreken van zulke bewijsvoering niet te opmerkelijk ware om er niet opzettelijk de aandacht op te vestigen en er verklaring van te geven. Te meer, daar toch de bijbel wel degelijk rekent met het atheïsme onder allerlei vorm; hij kent zoowel dezulken, die zeggen in hun hart: „er is geen God” (Ps. XIV : 1; LIII : 2), d. i. wat wij noemen het theoretisch atheïsme, de bepaalde en opzettelijke godloochening ¹⁾, alsook — en

drukking *waarheid* (אֱמֶת, אֱמֻנָה, N. T. ἀλήθεια) geenszins, zooals het veelal verkeerdelijk wordt voorgesteld, als een louter formeel begrip moet worden opgevat, maar dat zij in den grond der zaak hetzelfde bedoelt als *werkelijkheid*, *realiteit*, wat ook in het klassieke spraakgebruik van ἀλήθεια kan worden aangewezen.

¹⁾ Verschillend wordt daarover echter geoordeeld. B.v. Delitzsch (Comm.) zegt: «Es ist nicht blos praktischer Atheismus, der mit dieser Maxime des נֶכֶל gemeint ist», waarmede ik voor mij instem. Daarentegen beweert b.v. Schultz (Alttest. Theol.¹, blz. 494): «Aber damit sind nicht theoretische Gottesleugner gemeint, denen gegenüber Gottes Dasein mit Beweisen gezeigt werden könnte und müsste... Also es sind *prak-*

dit is minder zeldzaam — het praktisch atheïsme, het negeeren van God, het doen en leven alsof Hij niet bestond, het zijn „zonder God (ἀθεοί) in de wereld” (Ef. II : 12). Dit laatste ook is in den regel bedoeld zoo menigmaal daar sprake is van den „goddellooze”, tallooze malen in het Oude Testament (עֲדָרָה, LXX bijna zonder uitzondering ἀσεβής) en somwijlen ook in het Nieuwe.

Dit staat vast: de H. Schrift houdt wel degelijk rekening met het atheïsme onder allerlei vorm; maar aan de wijsbegeerte heeft zij de taak overgelaten, bewijzen te zoeken voor het werkelijk bestaan van God. En als men zou willen weten, hoe de Schrift over al die bewijzen denkt, dan zal niemand dat kunnen zeggen, want zij laat zich noch er over uit, noch er mede in.

2. Wat mag daarvan de reden zijn? Ziedaar een vraag, die niet overbodig en waarop ook een antwoord is. Want men zou zich er over kunnen verwonderen, ja het allicht kunnen beschouwen als een der zwakke zijden van de Schrift, dat zij den filosofen het werk niet uit de hand genomen, en het voor dezen niet noodeloos gemaakt heeft, het atheïsme van ongelijk te overtuigen door bijna een half dozijn bewijzen van het tegendeel.

Wij zeggen dit niet met minachting voor al die „bewijzen”. Integendeel, wij erkennen gaarne hunne betrekkelijke waarde, al zouden wij er ook prijs op stellen, den voormaligen atheïst te ontmoeten, die door één van die of door die alle tesamen genezen is van zijn ongeloof. Doch men moge daarover oor-

tische Gottesleugner, für welche es keinen Beweis geben kann, da sie theoretisch das Dasein Gottes gar nicht bestreiten» etc.

deelen zooals men wil; men moge het houden met Cartesius, of met Kant, of met een ander — één ding is zeker: de bijbel volgt een anderen weg, heeft een andere methode, hij vat den strijd met het atheïsme van de eenig rechte en doeltreffende, d. i. van de ethische, of zoo men liever wil: van de psychologische zijde op. Welk een diepte van menschenkennis en welk een machtige logica schuilen er in dat klassieke psalmwoord, dat wij reeds noemden: „de dwaas zegt in zijn hart: er is geen God!” Is het niet te hard en onbillijk, den godloochenaar een *dwaas* te noemen? Is toch zulk een „vrijeest” niet vaak een man van „groot verstand”? Het mag zoo zijn; doch de Schrift beschouwt het zóó, dat zijne dwaasheid niet wortelt in het intellect, maar in de gezindheid, in het gemoedsleven, in het „hart”. Daarom noemt zij hem נָבָל (nabal) LXX ἄφρων, dwaas, d. i. iemand die, in geestelijken zin, verzwakt, verwelkt, vervallen is ¹⁾. En daarom ook zegt zij, dat de dwaas alzoó spreekt *in zijn hart*, d.w.z. niet slechts dat hij alzoó *denkt*, maar dat dit zijn denken een dieperen grond heeft, namelijk in het gemoed, in den wil, in het geestelijk en zedelijk bestaan, i. e. w. in al het innerlijke, wat is saamgevat in de uitdrukking „het hart”. Want de godloochening, gelijk in het algemeen alle ongeloof, is in den diepsten grond niet allereerst een logische, maar een ethische fout; uit den overvloed des harten spreekt de

¹⁾ Dit toch is de eerste beteekenis van *nabal*. B.v. Jes. XL : 7: «de bloem valt af» (נָבָל). Ook onze Statenvertaling heeft gewis daarop gedoeld in de kanteekening bij Nabal (1 Sam. XXV : 25): «d. i. een die de wijsheid en vromigheid *ontvallen* is». Volgens Delitzsch beteekent nabal «den Schlaffen, Kraftlosen, neutest. ausgedrückt πνεῦμα οὐκ ἔχοντα». En Schultz zegt: «נָבָל, Thorheit, fast immer im sittlichen Sinne, z. B. deut. XXXII : 6.21. Hiob II : 10. XXX : 8» e. a. (t. a. p. blz. 663).

mond, ook wat door het hoofd is gedacht — dit geldt met name op religieus gebied. Gewis: „Een grond aan te wijzen voor den diepsten grond van alle dingen, dat is een ongerijmdheid” ¹⁾. Maar het is eveneens een ongerijmdheid, een hartkwaal te behandelen als ware het een hersenkwaal, al kan ook deze een gevolg van de eerste zijn. Op de diagnose komt het altoos aan ²⁾; en de rechte diagnose, en ook de rechte medicijn, op religieus en ethisch gebied — het is de bijbel, die ons hier den weg wijst ³⁾. Ware de godloochening enkel of in de eerste plaats het gevolg van verkeerde of

¹⁾ Gunning: *Blikken in de Openbaring*, II, blz. 16. Van «de zoogenaamde bewijzen voor het bestaan van God» wordt (I, blz. 262) elders terecht gezegd, dat ze hun «blijvende waarde hebben, indien men ze beschouwt als pogingen om met het verstand te bemachtigen, wat toch reeds in het hart leeft». Maar wat *niet* reeds in het hart leeft, gelijk het immers is bij den atheïst, hoe kan dan ook het verstand het bemachtigen? Alle zoogenaamde bewijzen blijven altoos een prêcher les convertis.

²⁾ «Unser Denksystem ist immer nur die Geschichte unseres Herzens» (ik meen dat het van Fichte is). Daarmede komt, dunkt mij, ook het volgende overeen: «Der Grundsatz, der Locke zugeschrieben wird, obgleich er aus einer viel früheren Zeit stammt: *nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, den man übersetzen könnte: *on ne pense que ce qu'on a senti*, ist die Wahrheit, wenngleich nicht die ganze Wahrheit. Ich habe dagegen einzuwenden, dass der Satz etwas mythologisch klingt, indem er die Vorstellung hervorruft, als gebe es zwei Kammern, die eine Sinn, die andere Intellect genannt, als wanderten die Objecte aus der einen in die andere. In Wirklichkeit soll es besagen, dass ohne Sinn der Intellect nichts zu thun haben würde, oder wenn wir Kant's Ausdrucksweise vorziehen: der Intellect ohne Sinn würde leer sein, wie der Sinn ohne Intellect blind». Max Müller: *Das Denken im Lichte der Sprache*, blz. 19.

³⁾ Gaarne betuig ik hier mijne instemming met Dr. van Dijk, als hij zegt «dat de Bijbel ons normatief moet zijn» ook «op religieus en ethisch terrein» (t. a. p. blz. 23, 26).

gebrekkige redeneering, wij kunnen er staat op maken, dat God, die ook zijn eigen Zoon niet gespaard heeft om dwalenden terecht te brengen, het aan geen klemmende syllogismen zou hebben laten ontbreken om den tegenspreker te overtuigen. Maar nu, omdat het kwaad dieper zit, nu moet Hij het anders doen, en bezigt Hij louter argumenta *ad hominem*. D. w. z. oud-testamentisch uitgedrukt: „de vreeze des Heeren is het beginsel der wijsheid”, of ook: „de goddelooze heeft vele smarten, maar die op den Heer vertrouwt, dien zal de goedertierenheid omringen” (Ps. XXXII : 10), of nog anders uitgedrukt: „wie de tucht liefheeft, die heeft de wetenschap lief, maar wie de bestraffing haat, is onvernünftig” (Spr. XII : 1), en dit alles omgezet in een vermaning: „mijn zoon! verwerp de tucht des Heeren niet, en wees niet verdrietig over zijne kastijding” (Spr. III : 11). Wie wijsheid zoekt, moet de tucht aannemen, en wel bepaaldelijk de *tucht* (מִסְכָּר, de παιδεία, naar de LXX) *Gods*, d. i. niet slechts de doctrina of institutio, onderwijzing, maar de goddelijke terechtwijzing door innerlijke en uiterlijke bestraffende ervaringen. I. e. w.: het is de tucht des Heeren, die den dwalende moet terechtbrengen ¹⁾.

¹⁾ Over het rechte begrip van מִסְכָּר zie Oehler: *Theol. d. A. T.*,² blz. 849. Leerzaam is wat hij dan verder zegt en aanwijst, dat de hier bedoelde tucht begint met de תּוֹכַחַת, d. i. de «überführende und rügende Zurechtweisung» (in onze Statenvert. «bestrafing» of «kastijding»), van תּוֹכַחַת = ἐλέγχειν. Dit komt in den regel dan ook in laatstgenoemden zin voor in O. en N. T. (b.v. Spr. III : 11 en vele malen elders; Hebr. XII : 5; Joh. III : 20; Ef. V : 11, 13. e. a.) Evenzoo het subst. ἐλέγχος (slechts tweemaal in het N. T.); 2 Tim. III : 16 is het «wederlegging»; en Hebr. XI : 1 is het «bewijs», niet in den zin van bewijsvoering, maar van bewezen zijn, weerlegd of overtuigd zijn (zoals de Syn. vert. dan ook terecht heeft), hoewel niet moet voorbijgezien worden, dat zelfs

Dat is, nieuwtestamentisch uitgedrukt (om het vele dat hier zou moeten genoemd worden, samen te vatten in één kernwoord, waarin alles ligt opgesloten): „zalig zijn de reinen van harte, want zij zullen God zien” (Matth. V : 8).

§ 3.

De kenbaarheid Gods.

Uit het feit der zelfopenbaring Gods volgt van zelf, dat Hij kenbaar is, m. a. w. dat het mogelijk is voor den mensch Hem te leeren kennen. Uitdrukkelijk getuigt de Schrift daarvan dan ook vele malen, en aan het kennen van God hecht zij het uitnemendst gewicht. Als de klassieke uitdrukking voor hetgeen hier bedoeld is, mag worden aangemerkt: *hetgeen van God kennelijk is* (Rom. I : 19). Dit kenbare van God, eenerzijds bepaald door de mate zijner zelfopenbaring, is anderzijds bepaald door de menselijke beperktheid. Zoowel het een als het ander brengt noodwendig altoos het „kennen ten deele” met zich, maar zóó dat door de beperktheid en onvolkomenheid onzer Godskennis, voorzoover deze gegrond is op de zelfopenbaring Gods

ook hier deze subjectieve zijde, het overtuigd zijn, alleen door de verbinding met *ἐστὶ δὲ πιστός* zich er aan kan vasthechten. Het is dus ook hier inderdaad allereerst iets objectiefs, nml. eene van het onzienlijke uitgaande weerleggende of overtuigende werking, maar welke het geloof in zich opgenomen heeft, en die alzoo tot overtuiging, subjectief overtuigd zijn, geworden is.

naar het getuigenis der H. Schrift, toch niets wordt te kort gedaan aan de objectieve werkelijkheid en waarheid van haren inhoud.

1. Bij hetgeen met dit onderwerp ter sprake komt, laten wij natuurlijk alle filosofische theoriën voor hetgeen zij zijn, het agnosticisme inclus. Want op ons terrein is het alleen de vraag: wat zegt dienaangaande de bijbel? Kan de mensch God leeren kennen, en zoo ja, in hoeverre?

Lang behoeven wij voorzeker niet stil te staan bij het eerste gedeelte dezer vraag, want het is nauwelijks denkbaar, dat iemand zou kunnen meenen, met den bijbel ter hand niet in beslist bevestigenden zin daarop te moeten antwoorden. Zoodra daar toch sprake is van Gods-openbaring, op welke wijze en in welken zin dan ook, is daarmee zoowel gezegd dat God van zijne zijde zich niet voor den mensch verborgen heeft gehouden als ook aan 's menschen zijde de mogelijkheid gesteld om Hem te leeren kennen. God te kennen, Hem te leeren kennen, ziedaar dan ook inderdaad de strekking van alle Godsopenbaring onder het Oude en onder het Nieuwe Verbond. Ik noem hierbij geen teksten; ze liggen maar voor het grijpen. Genoeg is dit ééne: wat als het hoogste en beste is voorgespiegeld onder het oude Verbond, nml. den Heer te *kennen* (Jer. XXXI : 34), de vervulling daarvan maakt mede den roem uit van het Nieuwe (Hebr. VIII : 11), en Hij, die dat heeft mogelijk gemaakt, heeft de rechte *kennis* van God op ééne lijn geplaatst met het *eeuwige leven* (Joh. XVII : 3).

Hieraan valt dus niet te twijfelen: volgens de Schrift is het mogelijk God te kennen, en is dit kennen ook iets van het uitnemendst belang.

2. Maar in hoeverre is dat mogelijk? Natuurlijk alleen in zóóverre als God zich geopenbaard, d. i. zich kenbaar en bekend gemaakt heeft. De schriftuurlijke uitdrukking daarvoor is gegeven in de formule τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ (Rom. I : 19) „hetgeen van God kennelijk” of „kenbaar is” ¹⁾. Het spreekt van zelf, dat dit kenbare van God ten allen tijde bepaald en beperkt is allereerst door de mate zijner zelfopenbaring, m. a. w. door hetgeen God in bepaalde tijden en in bepaalde kringen der menschenwereld aangaande zichzelf geopenbaard of kenbaar gemaakt heeft ²⁾. Reeds dáárom is en blijft alle

¹⁾ Zóó toch meenen wij τὸ γνωστὸν te moeten blijven opvatten en vertalen en niet zooals anderen willen: «wat van God bekend is», zooals ook de Vulgaat vertaalt «quod notum est Dei», en ook niet, met Luther: «dass man weiss, dass Gott sei». Tholuck o. a. heeft het overtuigend aangetoond (in zijn Comm.) en niet minder duidelijk van Hengel (Interpr. Ep. Pauli ad Rom.), die, wat de wezenlijke beteekenis betreft, ten slotte tot dezelfde conclusie komt met deze woorden: «Ita hoc loco τὸ γνωστὸν vertendo reddere oportet quod notum vel cognitum est, sed illud explicari debet: quod ad communem hominum notitiam perlatum est, seu aliis verbis: quod ab omnibus cognosci potest». Inderdaad, zooals hij verder zegt, kan 't niet anders, èn wegens vs. 21, 25, 28, èn vooral ook wegens het naastvolgende φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, «quod plane delirantis est, si praecedit propositio cognitionis cunctis hominibus communis».

²⁾ Zeer terecht is het opgemerkt door Weiss (Meyer's Comm.⁶ ad Rom. I : 19), die zich ook verklaart voor de gewoone opvatting: kenbaar: «Die beschränkende Bestimmung, dass es sich nur um das handelt, was von den Menschen überhaupt (auf Grund der allgemeinen Naturoffenbarung) erkannt wird, und nicht um das, was erst durch die Heilsoffenbarung im Alten oder Neuen Bunde kundgethan wird, ist bei beiden Fassungen nothwendig und durch den Zusammenhang mit dem Folgenden von selbst an die Hand gegeben.» Minder juist acht ik wat hij elders zegt: «Paulus geht davon aus, dass die Heiden ursprünglich die Erkenntniss Gottes gehabt haben»; maar wel is het goed gezegd, dat hij hier, wat hij van de heidenen zegt, hun toekent «auf Grund einer Gottesoffenbarung, welche ihnen das für sie Erkennbare, das was sie auf ihrem Standpunkte von

kennis van God altoos betrekkelijk. Want zoomin als God volstrekt onkenbaar is, of ook „een onbekende God” gebleven (Hand. XVII : 23), is Hij in volstrekten zin kenbaar. Ook van de Godskennis, welke de vrucht is van de hoogste en meest onmiddellijke Godsopenbaring onder het O. V. ¹⁾, wordt het betrekkelijke getuigd (Ex. III : 13, 14; XXXIII : 20, 23), en zoo in het algemeen ook van die uit later tijd (b.v. Job XI : 7—9; XXXVI : 26; Ps. CXLV : 3; Jes. XL : 28). Dit blijft ook waar onder het N. V. Wel is in Christus de voltooide Godsopenbaring gegeven ²⁾, en hebben wij in deze aardsche bedeeing geen hoogere te wachten; maar daarmee is niet gezegd, dat God in volstrekten zin nu reeds door ons kan gekend worden. Het duidelijkst is dat uitgesproken door Paulus; niet alleen 1 Cor. II : 11b („Deus est unus, sibi uni notus”, zóó parafraseert Bengel op zijne kernachtige wijze in zijn Gnomon), maar vooral ook 1 Cor. XIII : 9, 10, 12. Onze kennis, ook onze Godskennis blijft hier stukwerk (ἐκ μέρους), wat eenmaal zal ophouden als het volmaakte zal gekomen zijn. Wij kennen God alleen in zijne openbaring, m. a. w. alleen in de openbaringszijde van zijn wezen, niet zooals Hij is in en op zichzelf. Het laatste is uitgedrukt in het Johanneïsche „God is licht” (1 Joh. I : 5), het andere in „God is liefde” (1 Joh. IV : 8). Ik deel enkele zinsneden mede uit een voortreffelijk stuk Bijbelsche Godgeleerdheid, dat hierop betrekking heeft ³⁾. Beter kan het niet gezegd en uit de

dem Wesen Gottes erkennen sollten, kundgethan hat.» *Bibl. Theol. d. N. T.*, blz. 251.

¹⁾ Vrgl. mijne *Prolegomena*, § 21.

²⁾ t. z. p. § 22.

³⁾ E. Haupt: *Der erste Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie* 1869. Het boven gerefereerde is te vinden op blz.

Schrift toegelicht worden dan het gedaan is in de volgende conclusie en hetgeen daaraan voorafgaat. „Wenn also Gott Licht genannt wird... damit ist mehr ausgesagt als irgend eine einzelne Eigenschaft Gottes. Alle Eigenschaften ergeben addiert noch lange nicht das Wesen Gottes selber; sie sind nur einzelne Modalitäten, Ausstrahlungen oder Formen seines Wesens: ihnen allen liegt das Wesen Gottes zu Grunde als der Quell, aus dem sie fließen, und dieses sein Wesen, die *ῥεῖα φύσις*, Urgrund seines Seins ist es, den Johannes mit *φῶς* bezeichnet.... Wenn wir durchweg uns vor Augen zu halten haben, dass mit dem Worte *φῶς*... das Wesen Gottes selbst angegeben werden soll, so versteht es sich, dass wir mit menschlichen Begriffen dieses Wesen nicht ausdenken und klar machen können... Alle Aussagen über göttliche Dinge gehn ja zwar über menschliches Verständniss hinaus, sind aber desshalb nicht inhaltsleer, — nur dass wir nicht ihren vollen Inhalt fassen können... Das Weitere, dass dieses metaphysische Wesen Gottes nicht als Summe einzelner Eigenschaften sondern als Substanz und zwar als Urbild des Lichts, wovon alles irdische Licht das Nachbild ist, zu denken ist, das übersteigt menschliche Fassungskraft. Aber auch das ist ein Gewinn, dass wir wissen, dass solch Urgrund, solche Substanz in Gott ist, aus der alle seine Eigenschaften fließen, und zwar so, dass sie am treffendsten mit dem Worte *φῶς* bezeichnet wird, wenn wir auch nicht wissen, wie sie zu denken ist... Es giebt eben zwei Arten des Nichtwissens, das von dem

26—29 van genoemd werk, in zijn geheel een schoone en uitnemende «Bijdrage», de kennismaking waarmede, mij dunkt, niemand berouwen zal.

Dasein eines Gegenstandes und das über die Beschaffenheit desselben, und dies ist ein grosser Fortschritt jenem gegenüber. So ist es auch ein Grosses, dass wir wissen, in Gott sei ein Wesensgrund, welcher Licht zu nennen ist, obwohl wir nicht wissen, wie wir uns das zu denken haben."

Inderdaad, het metaphysisch wezen Gods gaat alle mensche-lijke voorstelling, denkkraft, kennis te boven. Maar dat moge zoo zijn, het doet toch niets te kort aan de objectieve werkelijkheid en waarheid van den inhoud onzer Godskennis, voorzoover deze gegrond is op de zelfopenbaring Gods naar het getuigenis der H. Schrift. Het onvolkomene, het beperkte, het kennen ten deele sluit geenszins het onware, het onwezenlijke, het bedrieglijke in. God is de God der waarheid, de Waarachtige, en Hij *is* dus ook zooals Hij zich openbaart. Al de levensuitingen Gods, waardoor Hij van een of andere zijde zich heeft kenbaar gemaakt aan den mensch, en die Hij zelf ons heeft verstaanbaar gemaakt door hen die als levende organen der Godsopenbaring moeten worden aange-merkt ¹⁾, zijn het middel om ons op te leiden niet tot een schijnbare of ingebeelde, maar tot wezenlijke kennis van God; ze brengen niet wat men noemt een *Godsbegrip*, maar *Godskennis* ²⁾; want ze zijn niet zoovele ledige omhulsels, inkleedingen of zinnebeelden, maar werkelijke openbaringen, onthullingen van het wezen Gods. Om slechts dit ééne, maar het allerhoogste te noemen: in Christus is de liefde Gods jegens ons openbaar geworden (ἐφανερώθη, 1 Joh. IV : 9) —

¹⁾ Zie mijne Prolegomena. § 8 en 9.

²⁾ Een treffelijk stuk over «Het kennen van God volgens de boeken des O. V.» is dat van J. J. P. Valetton jr. in *Theol. Studiën* 1889, blz. 1—38.

welnu, zoo weten wij dan ook, dat God liefde *is* (vs. 8, 16), en een iegelijk, die liefheeft, is uit God geboren, en kent God (vs. 7).

§ 4.

De naam Gods.

Van zeer uitnemend belang tot recht verstand van de bijbelsche leer aangaande God is een juist inzicht in de beteekenis van den naam, waarmede Hij genoemd wordt. Naar het Oude zoowel als naar het Nieuwe Testament is de naam Gods altoos de uitdrukking van hetgeen, krachtens zijne zelfopenbaring, van Hem kenbaar gebleken is, m. a. w. de uitdrukking van het geopenbaarde wezen Gods, voorzoover dit bekend geworden en erkend is. Kort gezegd: de naam Gods is niet slechts een titel, die willekeurig Hem wordt toegerekend, maar de beschrijving van 's menschen Gods-kennis in een of ander opzicht, op grond Zijner openbaring.

1. Wij spreken hier over „den naam” Gods, nog niet over de namen Gods (waarover de volgende § handelt). Het is noodig, dat te onderscheiden. Want voordat met vrucht over deze laatsten kan gehandeld worden, d. i. over de onderscheidene benamingen die in den bijbel aan God gegeven worden, moeten wij ons duidelijk maken de beteekenis van *den naam*, d. i. van het feit dat God ook namen heeft. Wij kunnen de namen Gods o ja wel etymologisch of taalkundig,

maar niet in hun diepen, geestelijken grond, niet in hun diepe beteekenis en waarheid verstaan, indien wij ons vooraf geen rekenschap gegeven hebben van 't geen in het algemeen een naam van God wil uitdrukken, d. i. van den naam in zijn absolute beteekenis.

De naam in 't algemeen, en inzonderheid de naam Gods, is volgens de H. Schrift altoos van groote beteekenis. Hij is niet iets conventioneels, toevalligs of willekeurigs, maar hij houdt rechtstreeks verband met het voorwerp, dat er door wordt aangegeven; dat voorwerp moet hij kenbaar maken, of liever: hij moet de uitdrukking zijn van 't geen men er van heeft leeren kennen. Merkwaardig is dat ook reeds aangegeven — men veroorlove mij deze kleine excursie — in de beteekenis van het woord *naam* zelf. Het is Max Müller, die het ons laat zien ¹⁾, dat namen oorspronkelijk niet, zooals Locke wilde, willekeurig of toevallig gekozen klanken of teekens zijn, maar de uitdrukking van de kennis, die men van de dingen had opgedaan. Het Gr. *ὄνομα*, het Lat. *nomen*, het Eng. *name*, het Fr. *nomme*, het Hoogd. *Name*, ons *naam*, en *nâman* in 't Sanskriet — 't is alles één en 't zelfde woord voor 't zelfde begrip. Daaruit blijkt, dat dit woord moet bestaan hebben lang vóór den tijd dat de germaansche taalstam zijn vertakkingen gevormd had als Sanskriet, Grieksch en Latijn. Zoo ontstaat dus de vraag, of dit woord door de eerste taalvormende Ariërs willekeurig, dan wel met overleg gekozen werd. Welnu, onder het mikroskoop der vergelijkende taalstudie blijkt, dat *naam*, Sanskr. *nâman*, is samengesteld uit een wortel *NÂ*, oorspronkelijk *GNÂ*, *weten*, en een suffix,

(¹) *Das Denken im Lichte der Sprache*, blz. 74, 75.

dat oorspronkelijk een werktuig of eene werkzaamheid aanduidt, zoodat „naam” oorspronkelijk beteekent: *de werkzaamheid of het werktuig van het weten*. „Dies war der ursprüngliche, in *Name* verkörperte Begriff: nicht womit wir ein Ding *nennen*, sondern was wir von einem Dinge *erkennen* . . . Wer immer zum ersten Male Worte *Namen* nannte, wusste, dass ein Name das, was man von einem Dinge *erkannte*, ausdrückte. Was für uns das Resultat sehr mühsamer Ueberlegung war, dass wir nämlich, wie Hegel sagt, durch Namen denken oder wissen, scheint den früheren Sprachbildnern als eine natürliche Einsicht gekommen zu sein, so dass die Sprache, wenn nur richtig verstanden, uns die Lehre, dass wir in Namen wissen oder in Worten denken, durch den fast tautologischen Satz hätte geben können: (*g*)*nomini*bus (*g*)*noscimus*, im Sanskrit (*g*)*nāmabhir ganīmas*” ¹⁾.

En nu de bijbel? Inderdaad zegt hij op zijne wijze, d. i. in schetsmatige plastiek, precies hetzelfde. Hij geeft bericht van de eerste naamgeving. „Als de Heere God uit de aarde al het gedierte des velds en al het gevogelte des hemels gemaakt had, zoo bracht Hij die tot Adam, om te zien, hoe hij ze noemen zou” (Gen. II : 19). *Om te zien, hoe hij ze noemen zou* — wat is dat anders, dan dat de namen, waardoor de verschillende dieren van elkander moesten onderscheiden worden, de uitdrukking moesten zijn van den indruk, dien de mensch van ieder afzonderlijk verkrijgen zou door kennisname van hun kenmerkende eigenaardigheid, m. a. w. dat hij ze eerst moest leeren kennen om ze daarna en daarnaar

¹⁾ *Nomen* (voor *gnomen*), van *gnoscere* (*γνῶσθαι*), en *noscere* hangen dus ook onmiddellijk samen.

te noemen? ¹⁾ En zoo is tevens daarin ook aangeduid de macht, welke de mensch van God ontvangen had over de aardische schepping, zijne heerschappij over de dierenwereld door de kennis, waarmede God hem had toegerust — want in gezonden zin is het waar: „Kennis is macht”. Wat men noemen, door een naam beschrijven kan, dat kent men, althans in eenig opzicht, van een of andere zijde. Daarentegen het onbekende is ook naamloos, ἀνόνομος, gelijk ook voor de heidensche Atheners de onbekende God een God was zonder naam, en gelijk alle afgoden der heidenwereld, al worden ze ook genoemd met een of anderen naam, toch eigenlijk naamloos zijn ²⁾, omdat hun naam niet de uitdrukking is van werkelijke kennis van God, maar het bewijs van niet-kennen van God, zooals Paulus zegt: „dezen dan, dien gij niet kennende dient” (Hand. XVII : 23).

2. Welnu, God is niet de onbekende gebleven, en dus ook niet de voor den mensch onnoembare en naamlooze. Hij heeft zich aan den mensch bekend gemaakt, en deze kan Hem dus ook noemen; hij heeft een naam voor God, zóóals en voorzoover hij Hem kent.

Wat nu is ten opzichte van den naam van God het eigenaardige in den openbaringsgodsdienst, waarvan wij de oorkonden bezitten in het O. en N. Testament? Het is dit: dat hij hier

¹⁾ «Das Nennen oder Namengeben hat das Erkennen zur Voraussetzung». Keil, *Comm. Genesis* ad l.

²⁾ In het *Boek der Wijsheid* wordt dan ook terecht gesproken van «de dienst der naamlooze afgoden» ἡ τῶν ἀνονόμων εἰδώλων θρησκεία (XIV : 27). Immers «wij weten dat een afgod niets is in de wereld» (1 Cor. VIII : 4) — εἶδωλον, een idool, een schijnbeeld, een beeld der fantasie, iets wat niet bestaat.

altoos de uitdrukking is van de eene of andere zijde van Gods geopenbaard persoonlijk wezen, en niet, zooals in de heidensche godsdiensten, de aanduiding van eene als godheid verpersoonlijkte natuurkracht. Max Müller alweder ¹⁾ heeft het aangewezen, dat dit juist een oorzaak van polytheïsme werd: dat „das *Nomen* oder der Name zum *Numen* oder Dämon” werd „sobald man ihre ursprüngliche Bedeutung aus den Augen liess”, b.v. toen men, zeggende: „de storm (Marut) waait, het vuur (Agni) brandt, het onderaardsche vuur (Vulcanus) heft de aarde naar boven”, datgene wat oorspronkelijk nomen *appellativum* was, tot nomen *proprium* verhief, m. a. w. toen men Marut, Agni, Vulcanus ging beschouwen als godheden, als *numina*, en niet meer als *nomina van de godheid*.

Wij mogen dit hier niet verder uitwerken. Dit alleen wenschten wij te doen uitkomen, dat, in tegenstelling met alle heidendom, in het Oude en in het Nieuwe Testament de naam Gods wel altoos uitdrukking geeft aan hetgeen van het geopenbaarde wezen Gods bekend geworden en erkend is, maar nimmer aan eenige manifestatie Gods als ware zij God zelf. Achter elke Gods-openbaring staat daar altoos God-zelf; het nomen wordt nimmer numen, ook al wordt het tot nomen *proprium*; het blijft altijd de uitdrukking niet voor 't geen God op zichzelf is, maar de „den menschen toegekeerde zijde van het goddelijk Wezen” ²⁾.

¹⁾ In zijn prachtige Essay: *der Semitische Monotheismus*, waarin hij tegenover den onzin eener theorie als van Renan over «het Semietisch monotheïstisch instinct» de waarheid eener goddelijke openbaring «im wirklichen Sinne jenes Wortes» met beslistheid handhaaft.

²⁾ Dit laatste is eene omschrijving van Oehler: *Theol. d. A. T.* blz. 189. Vrgl. ook diens Art. in Herzog's Real.-Enc. ¹ X, blz. 197.

3. Doch liever dan nog nader in abstracto hierover uit te weiden, willen wij het toelichten met enkele voorbeelden. Het kenmerkendst is wel Micha VI : 9, namelijk deze woorden: „wijsheid is het, Uwen naam te zien”, waarvoor onze Staten-vert. den onverstaanbaren zin heeft: „want Uw naam ziet het wezen”, hoewel daar in de kanteekening gewezen wordt op de betere vertaling, aldus: „de wijsheid zal Uwen Naam zien, d. i. de wijze zal merken, dat Gij het zijt, dat het Uwe woorden en werken zijn, en zich daarnaar reguleeren.” Dit is dan ook ontwijfelbaar het rechte ¹⁾. De zin is dus deze: „wijsheid is het, te zien, te letten, op Uwen Naam”, d. w. z. wijs is hij, die acht geeft op de openbaringen en betooningen van Uwen wil en van Uwe macht. De naam van God is hier derhalve genomen voor 't geen God van zich laat merken, betoont, laat zien.

Leerzaam is ook Ps. VIII : 2: „hoe heerlijk is Uw naam op de gansche aarde”, waarbij men lette op de tegenstelling in het parallelisme: „Gij, die Uwe Majesteit gesteld hebt boven de hemelen”. Nml.: Gods majesteit, *הדר*, de lichtglans van Zijn wezen, is gesteld *boven de hemelen*; zij is hierbeneden niet onmiddellijk waarneembaar. Maar op de *aarde* is zijn *naam* heerlijk, d. w. z. wat van Gods wezen hier openbaar is, wat er van gezien en erkend wordt in de zichtbare schepping, is heerlijk en prijzenswaardig.

¹⁾ Er staat: וְיִשְׁפָּה יְרֵאָה שְׂכָךְ, waarvoor de LXX heeft καὶ σώσει φοβουμένους τὸ ὄνομα αὐτοῦ, alzoo het eerste woord aanzien- de als beteekende *hulp, redding*, terwijl onze St.-vert. het opvatten als *wexen* (שׁ, *zijn*, van den ongebr. wortel יָשָׁה). Beiden kan 't beteekenen. Maar 't beteekent óók *wijsheid*. Het 2^{de} woord is door de LXX verkeerdelijk afgeleid van יָרָא, *vreezen*, in plaats van, gelijk het wezen moet, van יָרָא, *zien*.

Eveneens Ps. XX : 2: „de naam van den God Jacobs zette u in een hoog vertrek”; vrgl. Spr. XVIII : 10 : „de naam des Heeren is een sterke toren”. De naam Gods is daar blijkbaar de zich openbarende God, Hij die voortdurend zich openbaart en betoont in de werken Zijner almacht en getrouwheid als „de God Jacobs”, als „de Heer”, Jehovah, de Onveranderlijke.

Genoeg, wat betreft het O. T. Men neme verder, zoo men wil, de proef op de som, zoo menigvuldig als daar sprake is van den Naam Gods. Nog slechts enkele aanduidingen. Lev. XXIV : 11, 16: „Den Naam lasteren” = lastering van God zelf, nml. zooals Hij zich aan Israël geopenbaard heeft als Jehovah. Ex. XXIII : 21: „mijn Naam is in het binnenste van hem” (nml. van den Maleach), d. i. in hem openbaart God zich persoonlijk ¹⁾. Voorts: de openbaring van de heerlijkheid Gods in het heiligdom heet doorgaans een wonen van zijnen naam aldaar (Deut. XII : 5, 11; XIV : 23; 1 Kon. VIII : 29), en daarom heet de priesterlijke dienst aldaar een „dienen in den naam des Heeren” (Deut. XVIII : 5, 7), d. i. niet slechts, zooals het veelal oppervlakkig verklaard wordt, „in göttlichem Auftrage” ²⁾, maar „als zijn vertegenwoordiger” ³⁾.

„Zoo is dus overal, waar God als persoonlijk tegenwoordig erkend en zijne tegenwoordigheid ervaren wordt, Zijn Naam.

¹⁾ Zie mijne *Prolegomena*, § 12.

²⁾ Aldus Knobel (Comm.).

³⁾ «Der Name repräsentiert seinen Träger». «Wir werden nicht fehlen, wenn wir in den meisten Fällen das אֱלֹהִים in אֱלֹהִים אֱלֹהִים als das אֱלֹהִים der Begleitung nehmen... Die Vergegenwärtigung Gottes etc., die der Name ausdrückt, setzt die betr. Handlung oder Wirkung in Beziehung zu ihm, gründet sie auf ihn, daher häufig ἐπὶ τῷ ὀνόματι ». Cremer: *Wörterb.*

Zijn Woord *zendt* Hij, maar waar Zijn Naam is, daar maakt Hij *zelf* zich kenbaar. Daarom is ook Jer. XIV : 9 het „Uw naam is over ons genoemd” slechts nadere verklaring van het voorafgaande: „Gij zijt in ons midden”. Welke realiteit de naam Gods diensvolgens heeft, blijkt o. a. uit Jes. XXX : 27 : „ziet, de naam des Heeren komt van verre”, waar Jesaia den Heer ten gerichte ziet naderen. De psalmist bidt (Ps. LIV : 3) : „verlos mij door Uwen Naam”, het parallelisme van het volgende „doe mij recht door Uwe macht” ¹⁾.

Niet anders is het gelegen met het spraakgebruik van het N. T. Wij hebben hier alleen te wijzen op het allerbelangrijkst getuigenis van Christus zelf, waarmede Hij aan het einde zijner aardse werkzaamheid, in het hooge priesterlijk gebed, de gansche taak van zijn leven en het groote doel zijner komst in de wereld samenvat in dit ééne woord: „ik heb Uwen naam geopenbaard aan de menschen, die Gij mij uit de wereld gegeven hebt” (Joh. XVII : 6; vrgl. vs. 26) ²⁾. Den Vadersnaam openbaar en aanschouwelijk te maken in en door zichzelf (ἐφ'ανέρωσα), ziedaar inderdaad het ééne,

¹⁾ Oehler: Th. d. A. T., blz. 190.

²⁾ In eene verhandeling van Dr. Brandt, *Theol. Tijdschrift* (1891, blz. 565—610) over «ὄνομα en de Doopsformule in het N. T.» wordt ook gewezen op dezen tekst. «Het vierde Evangelie», zóó wordt er o. a. van gezegd, «berust op de stelling, dat in Christus de heerlijkheid Gods is verschenen πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, dat is vol van die twee voornaamste eigenschappen..., zoodat God door Jezus werd geopenbaard: wie hem zag, zag den Vader.» Het komt mij voor, dat de geleerde schrijver, indien hij wat dáár gezegd is had vastgehouden, tot gansch andere resultaten zou gekomen zijn met betrekking tot de beteekenis van den «naam» in den bijbel en óók van de Doopsformule. Dat toch komt vrij wel overeen met mijne beweesing, dat de naam de uitdrukking is van het geopenbaarde wezen.

waarin alles ligt opgesloten wat gezegd kan worden van 's Heilands persoon en woord en werk hier op aarde, van zijn komen in de wereld af tot het oogenblik zijner verheerlijking aan de rechterhand Gods, waarom Hij ook het recht had te zeggen: „Wie mij gezien heeft, die heeft den Vader gezien” (Joh. XIV : 9).

En ten slotte worde hier nog indachtig gemaakt aan de Nieuw-testamentische formule, die getuigenis geeft van het geopenbaarde wezen Gods: „de *naam* des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes” (Mt. XXVIII : 19). Dit echter zij hier nog slechts voorloopig genoemd, met verwijzing naar § 9, waar afzonderlijk daarover zal gehandeld worden.

§ 5.

De namen Gods.

Met hetgeen ontwikkeld is in de twee voorafgaande paragrafen is het ganschelijk in overeenstemming, dat God in de H. Schrift met *verschillende* namen genoemd wordt. Immers, is God niet dan in betrekkelijken zin kenbaar, en alleen naar verschillende zijden van zijn geopenbaarde wezen, dan is één naam niet toereikend ter beschrijving van hetgeen van God kenbaar gebleken is, terwijl ook die ééne naam, die de uitdrukking zou moeten zijn van den vollen inhoud van het wezen Gods, wederom de ontkenning zou in zich sluiten van het betrekkelijke en onvolkomene onzer Godskennis. Tot de rechte kennis van de bijbelsche leer aangaande

God komen dus vóór alles in aanmerking de onderscheidene namen, waarmede Hij in de openbaringsgeschiedenis van Oud en Nieuw Testament genoemd wordt.

Er behoeft nauwlijks aan herinnerd te worden, dat de H. Schrift, sprekende over God, altoos den éénen God, den God der openbaring, op het oog heeft. Over Gods eenheid en eenigheid zal later door ons gesproken worden; maar nu reeds moet daarop gewezen worden, om terstond te doen uitkomen, dat de veelheid der namen Gods niets te kort doet aan zijne eenheid. Zóó is het in 't heidendom. Dáár is het: zooveel godsnamen zooveel goden, en zooveel goden zooveel namen. Ziedaar het polytheïsme. Daarentegen de openbaringsgodsdienst, naar bijbelsche oorkonde, is van het begin tot het eind monotheïstisch. Ook hier ja verschillende namen, maar altoos voor den eenen God.

Die verscheidenheid nu van namen voor den eenen God, wel verre van verwondering te moeten wekken, ligt integendeel geheel in den aard der zaak en is ook geheel in overeenstemming met de verhevenheid Gods. Ware er toch maar één naam voor God gegeven, dan zou het er zulk een moeten zijn, die volledig en volkomen uitdrukte wie Hij is, en dit zou dan alleen mogelijk zijn wanneer God voor ons kenbaar ware in volstrekten zin. Juist de verscheidenheid der bijbelsche Godsnamen geeft te kennen, dat daarbij slechts sprake kan zijn van de openbaringszijden van het goddelijk wezen, en wel met name in zijne betrekking tot de geschapen wereld, inzonderheid tot den mensch.

Op tweeërlei wijze nu wordt God in de Schrift met name

genoemd. Het geschiedt namelijk òf door algemeene benamingen (nomina appellativa) voor de godheid in het algemeen: Θεός (al wat als godheid aangezien en vereerd wordt, ook in het heidendom; b.v. Hand. XII : 22; XVII : 23; XXVIII : 6. Voor het O. Tisch spraakgebruik zie de volgende §, onder Elohim), το Θεόν (Hand. XVII : 29), Θεότης (Rom. I : 20); òf door bijzondere, d. i. door zulke benamingen waardoor de God der heilsopenbaring, de ware en eenige God, wordt aangeduid, zoodat Θεός wordt ὁ Θεός, en dit de gelding krijgt van een nomen proprium.

In welke benamingen nu de kennis van den eenig-waarachtigen God ⁽¹⁾ uitdrukking gevonden en zich vastgezet heeft in O. en N. T., ziedaar wat thans nader moet worden aangewezen.

§ 6.

Elohîm.

Elohîm — afgeleid hetzij van een ongebruikelijken stam אלה, hetzij van een ongebruikelijken stam אל — moet, etymologisch beschouwd, òf het denkbeeld van hetgeen te vreezen is, òf dat van *sterkte* of *macht* uit-

¹⁾ In Joh. XVII : 3 is τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν niet te vertalen: «den eenigen, waarachtigen (of: waren) God», maar: «den eenig-waarachtigen God», zoodat μόνον adverbialiter te nemen is. Luther treft de bedoeling goed: «dass du allein wahrer Gott bist». 't Is niet de eenigheid *en* de waarachtigheid Gods, die hier bedoeld zijn, al sluit het laatste ook het eerste in, maar dit is de bedoeling: «U die alleen waarlijk God zijt». Vrgl. 1 Cor. VIII : 4, 5, en Gal. IV : 8.

drukken. Het is oorspronkelijk een echt meervoud, maar wordt gewoonlijk als enkelvoud gebezigd, in den zin van *de te vreezen macht*, en het is steeds een *nomen appellativum*, en diensvolgens ook van andere goden dan den eenig-waren God in gebruik gebleven, waarbij echter moet in het oog gehouden worden, dat het polytheistisch begrip van Elohim in het O. T. altoos beslist wordt afgewezen. Zeer dikwerf evenwel wordt in de boeken des O. Verbonds de naam Elohim, met of zonder het artikel, gegeven aan den eenig-waarachtigen God, en neemt hij in zoover het karakter aan van een *nomen proprium*.

1. Laat mij beginnen met te zeggen, dat de tekst van deze § met eenige wijziging door mij is overgenomen uit de „tweede, geheel omgewerkte uitgave” van Kuenen's *Historisch-critisch Onderzoek* ¹⁾. In hoeverre ik daarvan afweek, kan men desverkiezende gemakkelijk nagaan.

¹⁾ Deel I, blz. 57. Het zij mij vergund, ook mijnerzijds de nagedachtenis van dien geleerde, ondanks principieel verschil, mede hierdoor te willen eeren, dat ik hier opmerkzaam maak op de niet onbelangrijke wijziging, welke de 2^{de} uitgave ook op dit punt ondergaan heeft. In de 1^{ste} toch (1861) staat het zóó: «Hoe de pluralis verklaard moet worden; of daardoor het abstractum (eig. *res tremendae*, dan, geheel onbepaald, *numen tremendum*, *de godheid*) wordt aangeduid, of het een *pluralis majesticus* is, dan wel een werkelijk meervoud, een overblijfsel alzoo van een vroeger polytheïsme, laat ik in het midden.» In de 2^{de} (1885) is dat geworden: «oorspronkelijk een echt meervoud, dat de voorwerpen van 's menschen vrees, de hoogere wezens, aanduidde, doch gewoonlijk als enkelvoud gebezigd, in den zin van *de hoogere macht*, is steeds een *nomen appellativum* en diensvolgens ook van andere goden dan Jahwe

Waar wij trachten duidelijk te maken de bijbelsche leer aangaande God, en wel zooveel mogelijk met inachtneming van den historisch-genetischen weg, daar meenen wij het best te doen, ons uitgangspunt te nemen van de benaming *Elohim*. Niet alleen omdat dit woord de meest gewone, maar omdat het ook de meest algemeene benaming voor de godheid is in het O. T. Geheel de grondbeschouwing van het O. T. over God is om zoo te zeggen saamgetrokken in de beide namen *Elohim* en *Jehovah*. In deze twee is het Israëlietisch Godsbewustzijn afgedrukt als een algemeen en een bijzonder. Het algemeene is uitgedrukt in *Elohim* en in de verschillende benamingen, die daarmede samenhangen en daaromheen zich als 't ware groepeeren. Want het is geen wezenlijke eigenaam voor God (zooals blijken kan en uit de waarschijnlijke etymologie en uit het gebruik in het O. T.), maar het is eigenlijk een appellativum, de algemeene benaming voor de *godheid*, de uitdrukking van de *gods-idee*, en het krijgt eerst de kracht en beteekenis van het nomen proprium, wanneer het gebezigd wordt van den eenig waren God.

in gebruik gebleven.» Men ziet: hier is, wat de 1^{ste} in het midden liet, niet meer in het midden gelaten, en met name is de, trouwens beslist verkeerde, conclusie die daar getrokken werd uit de onderstelling van «een werkelijk meervoud», te weten: «een overblijfsel alzoo van een vroeger polytheïsme», thans — met ingenomenheid mag het geconstateerd worden — geheel uit het midden weggenomen. Hiermede wil ik echter niet beweerden, dat Kuenen is teruggekomen van wat hij schreef in 1869 (*De godsdienst van Israël*, I, blz. 222) «de godsdienst van Israël was aanvankelijk *polytheïsme*», en dat hij derhalve in 1885 geen «vroeger polytheïsme» meer als Israëls godsdienst onderstelde, om het monotheïsme eerst met de profeten te laten opkomen. Ik weet het niet, al acht ik het wel waarschijnlijk dat hij er niet van is teruggekomen. Zeker niet in 1882; zie zijn *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, blz. 268, vv.

2. Bij het etymologisch vraagstuk houden wij ons niet lang op. Want het is wel niet zonder beteekenis, doch het is noch beslissend noch beslist. Wel is het zonder tegenspraak, dat Elohim, wat den vorm betreft, een echt meervoud is; maar of het enkelvoud El (en hiermede weêr het enkelvoud Elóah) rechtstreeks er mede verwant is (zie § 7), daarover zijn de geleerden het nog niet eens. Zoo ja, en komt het dus, evenals waarschijnlijk El, van אֵל, *sterk zijn* ¹⁾ (zooals Gesenius, Ewald, H. Schultz, e. a. volhouden), dan ligt er de beteekenis in van *sterkte, macht*. Komt het daarentegen, evenals zijn enkelvoud Elóah (waarvan het toch ook weêr de vraag is, of dit wederom verwantschap heeft met El), van אֱלֹהִים, dan is het denkbeeld van *vrees* of *schrik* er in uitgedrukt. Aldus wordt door velen beweerd (Kuenen, Delitzsch, Keil, v. Hofmann, Oehler e. a.). Oehler's gevoelen komt hierop neêr: in El is de *macht* uitgedrukt, in Elóah (het enkelv. van Elohim) de *indruk der macht*, en dit laatste is dus „die Grauen erwekkende Macht”; hij voegt er de volgende treffende opmerking bij: „Wenn der Epikuräismus den Satz: timor facit Deos aufstellt, so kehrt durch diesen Gottesnamen sich die Sache um: der Reflex, welchen die Gottesidee in das menschliche Bewusstsein wirkt, ist eben der der Furcht, des Grauens, und es ist dies für die primitive Gestalt der Religion bei dem sündigen Menschen charakteristisch” ²⁾. Inderdaad, vrees alleen maakt nog geen godsdienst; de indruk van een macht, waarvoor men vreest, moet er bijkomen. Ook dit echter, of welke overweging dan ook op het gebied

¹⁾ Vrgl. echter § 7.

²⁾ *Theol. d. A. T.*, blz. 133.

der wijsbegeerte van den godsdienst, kan ons niet helpen tot zekerheid in een etymologisch vraagstuk. Doch ik acht dit ook niet van overwegend belang. Elohim (en de daarmee al dan niet verwante benamingen El en Elóah) moge dan willen uitdrukken de macht, of de vrees, of misschien ook de te vreezen macht — in den grond der zaak komt het op hetzelfde neêr, aangezien toch de indruk van vrees en de daaruit voortvloeiende handeling der vereering weêr het begrip van macht veronderstellen, en omgekeerd een macht die men *vereert* ook weêr den indruk gemaakt heeft van een *ontzagwekkende* macht.

3. Van meer belang is het gebruik, dat van de benaming Elohim gemaakt wordt in het O. T. Het enkelvoud is Eloah, dat echter vergelijkenderwijze slechts zeldzaam, en dan alleen maar in de poetische litteratuur en enkele malen in de latere, onder arameeschen invloed staande geschriften voorkomt ¹⁾. Uit het bestaan nu van dat enkelvoud heeft men willen besluiten tot het oorspronkelijk polytheistisch begrip van Elohim onder Israël. Immers, zoo wordt gevraagd, hoe kon men nog behoefte hebben aan een singularis, terwijl de pluralis, Elohim, reeds gebruikt werd ter aanduiding van één God? Aldus Baudissin ²⁾. Hij zegt: „Wenn einmal אלהים zur Bezeichnung Eines Gottes gebraucht wurde, so war garnicht das Bedürfniss der Singularform vorhanden.“ Schijnbaar is dat juist.

¹⁾ Volgens Nestle komt de jongere singularis Eloah 57 maal voor, daarentegen Elohim 2570 maal: « Von diesen 57 Fällen kommen auf Hiob 41; Psalmen 4; Daniel 4; Habakuk 2; Deut. (Lied Mosis) 2; Proverbien, Chronik, Nehemja, Deuteroseias je 1 ». Zie Baethgen: *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, blz. 297, en de verdere belangrijke daar gemaakte opmerkingen.

²⁾ *Studien zur Semit. Religionsgesch.* I. blz. 55 vv.

Edoch — zóó wordt, mijns bedunkens zeer terecht, daarop geantwoord — naar die opvatting van Baudissin moet er dan ook een tijd zijn geweest dat Elohim nog *niet* gebruikt werd ter aanduiding van één God, zoodat dááruit dan de behoefte aan een singularisvorm te verklaren ware. Maar dat is niet het geval; want de pluralisvorm Elohim is, zoover wij in de geschiedenis van dit woord teruggaan en die kunnen naspeuren, van den beginne af óók ter aanduiding van één enkelen god in gebruik geweest ¹⁾. Inderdaad is dat zoo, wat trouwens ook door Baudissin niet geloochend wordt, en ook door niemand met eenigen grond geloochend worden kan ²⁾. Wel is het zeker, dat Elohim óók gebezigd wordt ter aanduiding van de heidensche godheden in het algemeen (overbodig is het, hierbij teksten te noemen; men kan ze, van Ex. XVIII : 11 af, bij tientallen vinden door schier alle boeken van het O. T. heen), maar even zeker is het, dat hetzelfde meervoud de benaming is, behalve voor den éénen waren God, voor den een of anderen heidenschen god afzonderlijk. B.v. Kamos, de god der Moabieten (Richt. XI : 24); Dagon, de god der mannen van Asdod (1 Sam. V : 7); Astoreth, de god der Zidoniërs (1 Kon. XI : 5); Baäl-Zebub, de god van Ekron (2 Kon. I : 2, 3, 6, 16), om niet meer te noemen — deze allen heeten Elohim. Ja zelfs heet het gouden kalf Elohim (Ex. XXXXII : 4, 8), en — wat niet zonder be-

¹⁾ Aldus Baethgen, t. a. p. blz. 132 vv.

²⁾ De redeneering loopt dus rond in dezen viciëusen cirkel: de vorming van een enkelvoud, Elóah, onderstelt de behoefte om te ontkomen aan de polytheistische beteekenis van het meervoud, Elohim; en de polytheistische beteekenis van het meervoud onderstelt de behoefte aan de vorming van een enkelvoud.

teekenis is — het werkwoord, dat daarmede verbonden is („die u opgevoerd hebben”, *הַעֲלִיךָ*), staat ook hier in het meervoud, waaruit ontegenzegglijk blijkt, dat de constructie met het meervoud van het bijbehorend werkwoord op zichzelf volstrekt niet bewijst, dat met Elohîm meerdere goden bedoeld zijn, daar hier toch sprake is van niet dan één enkelen afgod, voorgesteld door het ééne gouden kalf ¹⁾). In den regel staat het werkwoord bij Elohîm in het meervoud, wanneer daar sprake is van heidensche goden, daarentegen met weinige uitzonderingen in het enkelvoud, wanneer het de benaming is voor den éénen waren God ²⁾); doch ook die uitzonderingen (evenals de weinige, waar het adjectief in het meervoud staat bij Elohîm als den éénen waren God) zijn gemakkelijk uit het verband te verklaren als eene *constructio ad sensum*. Dit staat, ondanks alle tegenspraak van zoovelen die ook oud-Israëls godsdienst willen kneden en buigen naar hun aprioristische evolutietheorie, boven allen twijfel vast: reeds het ééne woord Elohîm weersprekt hen in het aangezicht, en het zal nimmer gelukken, het getuigenis van dat ééne woord, ingeweven in het gansche Oude Testament van het begin tot het eind, krachteloos te maken of te ontzenuwen: *Oud-Israëls polytheïsme*, anders dan als schuldige verbastering en ontaarding van een volk, tot welks vaderen God als de eenig waarachtige voortijds vele malen en op velerlei wijze door de profeten gesproken had, *is eenvoudig een fictie*. ³⁾.

¹⁾ Zeer terecht is daarop gewezen door Baethgen, t. a. p. blz. 137, en reeds vroeger door Steudel: *Vorlesungen über die Theol. d. A. T.*, blz. 141.

²⁾ Vrgl. b.v. 1 Kon. XIX : 2 met 1 Kon. II : 23.

³⁾ De evolutietheorie is een filosofema, overgedragen op theologisch gebied door de school van Wellhausen c. s. Maar «Wellhausen selbst hat

Voorloopig is er nog alle reden om ons te houden aan Gods getuigenis tot Israël reeds in het lied van Mozes, waarvan ons bericht gegeven wordt in een boek, dat in Josia's tijd moge zijn teruggevonden, maar gewis niet toen eerst gefabriceerd is: „Ziet nu, dat Ik, Ik *Die* ben, en geen Elohim met mij” (Deut. XXXII : 39).

4. Ten slotte hebben wij ons nog rekenschap te geven van den pluralisvorm op zichzelf. Het is niet vreemd, dat hij op zeer verschillende wijze verklaard wordt. Reeds maakten wij kennis met de meening dat Israëls godsdienst aanvankelijk polytheistisch was. Welnu, tot staving van dat gevoelen wordt veelal ook een beroep gedaan op het meervoudig Elohim. Zóó (behalve wat wij reeds hoorden van Baudissin) om geen anderen te noemen, Kuenen, als hij zegt: „nimmer zou Jahveh als het ware Israëls bijzonder eigendom zijn geworden en uitsluitend in Kanaän zijne woonplaats hebben gekregen, indien hij van den aanvang af als de eenige waarachtige God gegolden had... Ook de naam Elohim komt hier in aanmerking. De profeten gebruikten dien, in spijt van den meervoudigen vorm, om den éénen Jahveh aan te duiden. Wij mogen dus aannemen, dat die vorm eene verklaring toeliet, met Jahveh's eenheid niet volstrekt in strijd... Wanneer de

(Proleg. 8, I) den zur Evolutionstheorie herzlich schlecht stimmenden Ausspruch gethan: «Wie das Menschengeschlecht in der Cultur vorwärts schreitet, schreitet es in der Gottesfurcht rückwärts» Das evolutionistische Princip, wonach z. B. die Zustände der Richterzeit keinen Rückfall aus dem reinen Mosaismus in halbheidnisches Wesen, sondern den embryo-artigen Anfang der theokratischen Ordnung darstellen, nennt Delitzsch das *πρώτον ψεύδος* der modernen Pentateuchkritik.» Schumann: *Die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie*. Een uitnemend boekje (1892), waarop ik gaarne de aandacht vestig.

Israëlieten van den aanvang af zich de godheid als één hadden voorgesteld, wat had hen dan kunnen bewegen om zich bij voorkeur van een meervoud te bedienen?" ¹⁾). Welnu, op deze vraag is een antwoord, en wij zullen zien, in welken zin. Wellicht dan in den zin van wat men, in onderscheiding van zulk een polytheistische veelheid (den plur. multitudinis) noemt een *pluralis numeri*, d. w. z. zulk een meervoud, waarin niet een veelheid van godheden, maar de veelvuldigheid van den éénen God, m. a. w. de triniteit, is uitgedrukt? Inderdaad is het van ouds door velen gezegd. Luther — om niet verder terug te gaan — spreekt zeer beslist. Zoo teekent hij b.v. bij „God” (Deus) in Gen. I : 1 het volgende aan: „Cur igitur (Moses) utitur plurali nomine? Judaei varie cavillantur Mosen; sed nobis clarum est, voluisse eum trinitatem seu personarum pluralitatem in una divina natura tecte ostendere... Non quidem apertis verbis dicit, esse Patrem, esse Filium, esse Spiritum Sanctum unum et verum Deum; id enim Evangelii doctrinae reservandum fuit. Sed satis ei fuit, vocabulo plurali istam pluralitatem personarum ostendere.” En onze „gereformeerde vaders”? Op dit punt zijn zij zeker niet in één adem te noemen — ten minste indien men b.v. ook Calvijn tot hen wil rekenen. Deze toch doet bij Gen. I : 1 niet dubbelzinnig van een ander gevoelen blijken, dan wat wij van Luther hoorden. Hij zegt: „Habetur apud Mosen אלהים nomen pluralis numeri. Unde colligere solent, hic in Deo notari tres personas. Sed quia parum solida mihi videtur tantae rei probatio, ego in voce non insistam. Quin potius

¹⁾ *De godsdienst v. Isr.*, I. blz. 223. Ook Schultz is het eens met de stelling van een oorspronkelijk Isr. polytheïsme. (*Alttest. Theol.*, blz. 516).

monendi sunt lectores, ut sibi a violentis ejusmodi glossis caveant". Daarentegen b.v. Polyander ¹⁾: „Interim loca nonnulla Veteris Testamenti producemus, ex quibus pluralitas atque adeo Trinitas personarum numero plurium adumbrata colligi potest. Quae ad 6 potissimum classes revocari possunt.

„Prima classis est eorum locorum, in quibus *Elohim* cum *Jehova* conjungitur. In illis enim, *Jehova* unam esse essentiam, *Elohim* plures personas in ea distinctas indicat, maxime quod voci plurali *Elohim* adjectiva et verba singularia saepius adjungantur....

„Secunda classis est locorum, in quibus Deus in plurali numero de semetipso proprie loquitur, ut Gen. I: 26: *Faciamus hominem ad imaginem nostram*, et Gen. 3, 22: *Ecce Adam quasi unus ex nobis*, et c. 2, 7: *Dixit Deus, descendamus et confundamus linguam eorum.*" etc.

En Fr. Junius (ad Gen. 1 : 1) bij Deus: „unus essentia, personae tres, Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, ut Hebraea voce ostenditur." En, om hiermede te besluiten, Wilh. à Brakel ²⁾: „De naam, die opzichte heeft op de maniere van bestaan ofte den Goddelijken Persoon, is *Elohim*;... bij dit woord wordt doorgaans het *verbum* gevoegd in het eenvoud. In den beginne schiep *Elohim*, omdat die drie Personen een zijn" enz.

Uit deze voorbeelden blijkt, dat onze gereformeerde vaders op dit stuk althans niet calvinistisch waren. Het mag ons behoedzaamheid leeren, en tevens iemand geruststellen, die, hoewel „gereformeerd", het ten deze toch houdt met Calvijn,

¹⁾ *Synopsis purioris theologiae*. Disp. VII, Sect. XXXIX vv.

²⁾ *Redel. Godsdl.*, I. Cap. III : IV.

en die meent, met Oehler te moeten zeggen: „Gegenwärtig bedarf dieselbe” (nml. die trinitarische Deutung) „keiner Widerlegung mehr” ¹⁾).

Is het dan, waarvoor vele anderen het hebben aangezien, een *pluralis majestatis* of *excellenciae*, d. i. een meervoudsvorm, waardoor de idee der waardigheid, verhevenheid, majesteit, en alzoo het gevoel van eerbied moet worden uitgedrukt? Meer waarschijnlijk zou die meening hebben, indien Elohim bij uitsluiting gebezigd werd, wanneer God wordt *aangesproken*, wanneer iemand zich sprekende tot Hem richt. Dit is echter niet het geval, maar altoos wanneer God genoemd of over Hem gesproken wordt is het onveranderlijk Elohim. Neen, de eenig rechte verklaring, naar ik meen, is deze: dat deze pluralis de concrete uitdrukking of voorstelling is — want de O. Tische taal is niet die van het abstracte — van de gedachte der volheid, der uitbreiding, der oneindigheid. Men versta dit niet verkeerd. Ik bedoel natuurlijk niet, dat de Hebreër zich eerst die abstracties gedacht heeft, om ze daarna om te zetten in het concrete. Maar alleen, dat de taal van het O. T., ook waar gesproken wordt over God, plastisch, voorstellend, concreet is. Een Paulus b.v. kan spreken van „de volheid Gods”, τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ (Ef. III : 19), doch niet alzoo het O. T. Voor hetgeen *wij* noemen de oneindigheid, de alwetendheid, de alomtegenwoordigheid Gods heeft de H. Schrift geen woord; maar wel de uitdrukking voor die gedachte. Dan heet het: „zie, de hemelen, ja de hemel der hemelen zouden U niet bevatten” (1 Kon. VIII : 27; 2 Chron. II : 6), of ook: „vervul ik niet den hemel en

¹⁾ *Theol. d. A. T.*, blz. 133.

de aarde, spreekt de Heer" (Jer. XXIII : 24), en zoo meer. Welnu, dat is het wat ik bedoelde met „de concreete uitdrukking of voorstelling van de gedachte der volheid, der uitbreiding, der oneindigheid." Er valt toch niet aan te twijfelen, dat de Hebr. taal een dergelijken meervoudsvorm heeft — men heeft hem genoemd een *pluralis magnitudinis*, of ook wel *quantitativus*, of *intensivus*. Slechts een paar voorbeelden. Hemel, שָׁמַיִם; water, מַי — ziedaar twee woorden, die uitsluitend als pluralia gebruikt worden, terwijl het gebruik van het enkelvoud, waarvan ze zijn afgeleid, in het Hebr. volstrekt onbekend is. Op dezelfde wijze nu als op het gebied van het zichtbare en zinnelijke door deze beide pluralia de uitbreiding, het onmeetbare, in zekeren zin de oneindigheid, van den hemel en van het water wordt aanschouwelijk gemaakt, moet door de analoge vorming van Elohim hetzelfde bedoeld zijn op geestelijk gebied. „God wordt met den meervoudsvorm Elohim genoemd, omdat zijne machtsvolheid zich naar alle zijden uitstrekt, omdat Hij, evenals de hemel, alles omspant, en, gelijk het water de zee, alles vervult" ¹⁾. In de verouderde beschouwing van een pluralis majestatis of excellentiae is derhalve iets, waaraan deze zich aansluit, maar alleen in den zin van (zooals Delitzsch hem noemt) een pluralis intensivus. God, Elohim, is, in *numerieken* zin, noch een eenheid, noch een veelheid. Maar gaarne zeggen wij met Oehler (die hier met Hengstenberg instemt), dat de pluralisvorm van Elohim, terwijl hij wijst op de onuitputtelijke volheid der Godheid, den gevaarlijksten vijand van de waarheid der triniteit, namelijk het abstract monotheïsme,

¹⁾ Baethgen, t. a. p. blz. 137.

met beslistheid terugwijst ¹⁾ en ten slotte met Delitzsch ²⁾: „Die Religion der Offenbarung ist die Wahrheit des Polytheismus. Man darf nicht sagen, ohne den Unterschied beider Testamente zu verwischen: אלהים ist *pluralis trinitatis*, aber man sagt volkomen richtig: die *trinitas* ist die im N. T. offenbar gewordenene *pluralitas* von אלהים”.

§ 7.

El (en zijne samenstellingen).

De benaming *El*, in den semietischen taalstam hoogstwaarschijnlijk de oudste benaming voor het goddelijk Wezen, komt, uitgenomen in de taal der poësie, in het Oude Testament in den regel alleen voor in samenstelling met een of ander praedicaat, zooals b.v. *El-schaddaj*, *El-'eljon*, e. a. Doch ook in deze samenvoeging blijft altoos het nomen appellativum zóózeer herkenbaar, dat al deze benamingen niet eigenlijk en wezenlijk, maar alleen in oneigenlijken zin en bij gevolgtrekking de kracht en beteekenis van het nomen proprium, d. i. van een werkelijken *naam* van God, krijgen.

1. Een Engelsch spreekwoord zegt: „if it rain, it pours”, d. w. z. min of meer vrij vertaald: „het kan niet regenen, of het giet.” Dit nu is ook van toepassing, bij den huidige stand der theologische wetenschap, op de oogenschijnlijk

¹⁾ *Theol. d. A. T.*, blz. 133.

²⁾ *Comm. üb. d. Gen.*, blz. 67.

allereenvoudigste vraagstukken, waarvan men, oppervlakkig beschouwd, geneigd is te meenen, dat het geen vraagstukken kunnen zijn. En toch doen zich ook dáárbij, voordat men nog begonnen is één enkel woord te spreken, van alle kanten zoovele struikelblokken voor, dat het moeilijk is, een gebaanden weg te vinden of dien aan anderen te wijzen.

Zóó is het ook gelegen met de benaming El. Reeds in de vorige § kregen wij iets er van te merken, welke vragen daarbij oprijzen. Is er directe verwantschap, en zoo ja welke, tusschen El, Elóah, en Elohim. Wat is zijn beteekenis? Is het een appellativum, of nomen proprium? Welke van al die benamingen voor God is de oudste? Ziedaar enkele vragen, waarover boekdeelen zijn vol geschreven, en de rechte beantwoording waarvan ook groote beteekenis heeft voor de kennis van oud-Israëls godsdienst — maar zie, hoe verder wij zoeken, hoe meer het blijkt: de uitnemendste geleerden, specialiteiten juist in die vakken van wetenschap, die ons licht zouden moeten geven, ze kunnen het maar niet eens worden, zoodat wij er haast toe zouden kunnen komen, op deze dingen de weinig hoofdbrekende theorie van het agnosticisme over te brengen, en met zekere voornaamheid te zeggen: *ignoramus et ignorabimus!*

Toch is er, zelfs voor een leek-liefhebber van vergelijkende taalstudie en van etymologische onderzoekingen, eenige zelfverloochening noodig om zich in deze dingen te beperken en ze eenvoudig in het midden te laten. Het komt mij evenwel voor, dat deze weg ons hier is voorgeschreven door wijze bedachtzaamheid, te meer daar vele van de bedoelde vraagstukken toch ook slechts een betrekkelijk belang hebben voor de Bijbelsche Godgeleerdheid, en het geduld van deze al te

lang zou worden op de proef gesteld, indien zij wachten moest met spreken totdat de geleerden daarbuiten allen hebben uitgesproken.

Daarom zal ik slechts enkele aanduidingen geven, om te doen zien, dat ik niet te sterk sprak, en natuurlijk alleen met betrekking tot het onderwerp, boven deze § genoemd. Ik zwijg geheel van de veelzijdige kwestie aangaande de al dan niet directe verwantschap tusschen de benamingen El, Elóah, Elohim. Dit doet hier minder ter zake. Doch wat nu El betreft — het vond vroeger zoo goed als geen tegenspraak, dat het is afgeleid van לם , sterk zijn, en dat derhalve God daardoor wordt aangeduid als de *Sterke* of de *Machtige*. Ook dit echter schijnt nu niet meer vast te staan. Mannen als de Lagarde en Nöldeke komen tot een ander, maar ieder weêr tot verschillend resultaat. De eerste leidt het af van een wortel, die de beteekenis heeft van „zich ergens naar uitstrekken”, zoodat El dan zou te kennen geven „den, welchem man zustrebt, das Ziel aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens” ¹⁾, terwijl de ander het wil laten beteekenen: „den Aanvoerder” (die vooraan is of aan 't hoofd staat). En een derde weêr, die al deze dingen met geleerden ernst overwogen heeft, komt ten slotte tot het negatief resultaat (is het niet om wanhopig te worden?): „Die etymologische Bedeutung von לם bleibt vorläufig dunkel und unbekannt” ²⁾.

Het mag zijn zoo het wil, ik stel voor, dat wij ons voorloopig maar houden aan de officieele etymologie der Synagoge

¹⁾ Voorzeker een schoone gedachte, maar om velerlei redenen, die hier echter niet kunnen ontwikkeld worden, naar mijne meening onhoudbaar.

²⁾ Baethgen, t. a. p. blz. 275.

(*ισχυρος*), tevens die der oudste kerkvaders en van verreweg de meeste theologen tot heden toe, en dat dus El, oorspronkelijk als appellativum God aanduidend als den Sterke of Machtige, allengs, zóó op zichzelf staande zonder meer, uit het Hebr. spraakgebruik verdwenen is, en heeft plaats gemaakt voor het gewone Elohim, of ook voor het samengestelde El-schaddaj, El-eljon, e. a., in welke samenstelling El van zelf de kracht en beteekenis kreeg van den eigennaam *God*, zoodat het werd: God de Almachtige, God de Allerhoogste, enz.

Hieruit volgt dus ook, dat, al is El zonder meer als nomen proprium voor den waren God eerst in later tijd gebruikelijk geworden (want alleen in de latere poëtische geschriften wordt het enkele El aangetroffen voor „God”), dit woord, naar onze meening, in zijn oorsprong toch verder terugreikt dan Elohim, en dat er geen voldoende reden is om een vraagteeken te zetten ¹⁾ achter de verzekering van Oehler en van de meesten,

¹⁾ Zooals b.v. Nestle doet in: *Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, blz. 39. El immers moest bestaan voordat zich El-schaddaj kon vormen; en toch brengt Nestle dit laatste tot de eerste, El daarentegen eerst tot de derde periode. Belangrijk echter acht ik wat hij later opmerkt (blz. 197): er moge overeenkomst zijn aan te wijzen tusschen de heidensch-semitische godsnamen, waarin *el* een rol speelt, er is ook een niet gering verschil; nml. de naam *Immanu-el* (God met ons) is nergens buiten Israël gevonden; d. w. z.: «nur Israel hat ein wahres Profetentum und die wahre Gottesoffenbarung durch dasselbe: dem Profetentum verdankt es Israel, dass seine Religion nicht untergegangen ist in Sinnlichkeit und Naturdienst, wie die seiner Stammverwandten. Und woher kommt dieses Profetentum und mit ihm diese Entwicklung der israelitischen Religion? Dieser Grundunterschied der religiösen Entwicklung zur geistigen Religion gegenüber der Naturreligion, sagen wir mit Schultz, ist nur aus der Weisheit und Offenbarung des Gottes zu verstehen, welcher in diesem Volke sein Heil für die Menschheit vorbereitete.»

dat El moet gehouden worden voor den oudsten semitischen Godsnaam.

Dit blijkt, dunkt mij, overtuigend, niet alleen uit de oudste, met el samengestelde personennamen, waarvan bericht gegeven wordt (b.v. Mechujaël en Methusaël, Gen. IV : 18, en vele anderen daarna), maar ook uit de gewone samenstellingen, waarover wij thans nog te spreken hebben, en die het reeds vroeger bestaan van el onderstellen.

2. Allereerst komt hier in aanmerking de benaming *El-'eljon*, die echter in deze samenstelling, behalve in Gen. XIV, nog slechts eenmaal voorkomt, Ps. LXXVIII : 35, maar wel verscheiden keeren 'Eljon אֵלִיּוֹן alleen, hetwelk dan de kracht en de beteekenis krijgt van een werkelijken eigennaam, evenals dat het geval is met ons „de Allerhoogste”. Maar men gevoelt: in de werkelijkheid *is* het geen eigennaam, en met juisten takt hebben dan ook onze Statenvertalers hem nimmer onvertaald gelaten, maar hem altoos weêrgegeven door „God, de Allerhoogste” of „de allerhoogste God” of enkel „de Allerhoogste”, evenals ook de LXX: *ὁ Θεὸς ὁ ὑψιστος*, of *ὁ ὑψιστος*, en de Vulg. *Deus altissimus*, of alleen *altissimus*. Terecht is het dan ook opgemerkt, dat 'eljon nergens in het O. T. tot vorming van eigennamen voorkomt, waaruit tevens ook blijkt, dat „für Israel diese Gottesbezeichnung nicht eigentlich charakteristisch ist, und dass der Erzähler (oder ein späterer) Gen. 14 von einem richtigen Gefühl geleitet war, wenn er vor El-'eljon im Munde Abrahams den Namen אֵלִיּוֹן eingeschoben hat” ¹⁾.

3. Zoo is het niet gelegen met den naam *El-schaddaj*. Deze

¹⁾ Nestle: *Die Israel. Eigennamen*, blz. 44.

is niet alleen bepaald israëlietisch, maar hij behoort bepaaldelijk tot den patriarchalen tijd der goddelijke heilsopenbaring. Het kan ons niet bevreemden, dat ook dit betwist wordt. Kuenen o. a., die hier getuigen mag voor velen, zegt het volgende ¹⁾: „Met het polytheïsme is de vereering van eene hoofdgodheid, die als beschermer van den geheelen stam of van den stammenbond erkend wordt, zeer wel vereenigbaar. Alles pleit voor de onderstelling, dat althans „de zonen Israels” reeds in Gosen zulk een gemeenschappelijken god hebben gediend.... Mag bepaaldelijk het bericht, dat Jahveh door de aartsvaders als *El-Schaddai* werd aangeroepen, op de stammen in Gosen worden toegepast? *Schaddai* is de *machtige*, of misschien nog juister: de *geweldige*. Die benaming komt dus wel overeen met het karakter, dat wij geneigd zijn aan den beschermgod der stammen toe te schrijven.” Derhalve, als wij dit goed begrijpen, schuilt de benaming El-schaddaj, wat het eerste gebruik daarvan betreft, bij „de zonen Israels” in Gosen, en wel als de hoofdgodheid onder de vele godheden dezer polytheïsten, hoewel het onverklaard blijft, hoe zij er aan kwamen. Dat deze voorstelling aan alle kanten lijnrecht in strijd is met het bijbelsch bericht (Gen. XVII : 1), naar hetwelk God als El-schaddaj 't eerst aan Abraham zich openbaarde, terwijl 't eerst die naam voorkomt bij het verbond dat Hij met hem oprichtte ²⁾, zal door niemand worden tegengesproken, evenmin als dat die naam, naar bijbelsche voorstelling (Ex. VI : 2) bepaaldelijk eigen

¹⁾ *De godsd. v. Isr.*, I, blz. 266, 267.

²⁾ Over de beteekenis van El-schaddaj in verband met die verbondstichting zie J. J. P. Valetón jr.: *Bedeutung und Stellung des Wortes בריית im Priestercodez* (in: *Zeitschr. f. d. alttest. Wiss.* 1892).

is aan den patriarchalen tijd, al is het ook dat hij alleen als *Schaddaj* nog in later tijd nu en dan voorkomt. Het is derhalve de vraag, of het is aan te wijzen, dat deze vorm *Schaddaj* tot zoo hoogen ouderdom opklimt. Want de groote kwestie van „openbaring”, die ook hier, gelijk overal, achter en onder zit, ligt buiten het bereik van alle historische of onhistorische kritiek, en wij kunnen die dus hierbij laten rusten, evenals de met geen enkel afdoend bewijs waar gemaakte stelling van oud-Israels polytheïsme. Welnu, de Godsnaam שדד is alleen verklaarbaar als arameïsme, zóó wordt, na ernstig onderzoek, door Baethgen geconcludeerd, en het is noodig, hierbij te refereeren wat hij daarop laat volgen: „Ich sehe voraus, dass dies Resultat begierig aufgegriffen werden wird, um als neues Argument für die nachexilische Abfassungszeit der sogenannten Grundschrift und ihre völlige Unzuverlässigkeit in Fragen der Religionsgeschichte verwendet zu werden, wie sich denn Wellhausen bereits dahin ausgesprochen hat, dass der Name Schaddai bei Leibe nicht älter sei als Jahve. Gegen eine so junge Datirung ist der Name Schaddai nun aber gesichert durch den Segen Jakobs¹⁾. Aramaismen sind einerseits in der jüngsten Zeit in das Hebräische eingedrungen, anderseits finden sie sich in der allerältesten Periode. Mir scheint der Gebrauch des Gottesnamens Schaddai nur so erklärt werden zu können, dass die Hebräer ihn aus ihren aramäischen Stammsitzen mitgebracht haben. Während wir also oben zugeben mussten, dass auf dem Wege rein historischer Forschung der Gottesglaube der Israeliten nicht weiter hinauf verfolgt werden kann als bis

¹⁾ Gen. XLIX : 25. Vrgl. ook Num. XXIV : 4, 16 in de Bileamsprofetie.

zu den Stämmen in Gosen, führt die grammatische Untersuchung des alten Gottesnamens Schaddai in höhere Fernen, und die Vermuthung, dass Abraham es war, der diesen Namen aus der aramäischen Heimath mitbrachte, wird demjenigen nicht zu gewagt erscheinen, der Abraham überhaupt für eine historische Persönlichkeit hält" ¹⁾.

Wij mogen dus op goeden grond blijven zeggen: de Godsnaam El-Schaddaj behoort bepaaldelijk tot den vóórmosaischen, patriarchalen tijd. En inderdaad is het ook een benaming, waarin die openbaringszijde van het wezen Gods, welke in de openbaringssfeer der aartsvaderlijke periode eigenaardig op den voorgrond treedt, kenmerkend uitkomt. Immers *God de Almachtige* — is God daarmee niet kenbaar gemaakt als de zoodanige, die de macht bezit zijne beloften te verwezenlijken, ook dan wanneer de natuurorde daarop geen uitzicht geeft en het schijnbaar onmogelijke door God alleen kan worden mogelijk gemaakt? 't Is dan ook niet verkeerd, als de LXX het (in Job) in den regel weergeven door *ὁ παντοκράτωρ* ²⁾ en de Vulg. door *Deus omnipotens* en *Omnipotens*. En wie heeft het beter geparafraseerd dan Paulus, als hij (zeer zeker met het oog op Gen. XVII, en, zou het te veel gezegd zijn? wellicht ook met het oog op de beteekenis van El-Schaddaj) zegt, dat Abraham „niet verzwakt zijnde in het geloof, aan de beloftenis Gods niet getwijfeld heeft door ongeloof, maar is gesterkt geweest in het geloof, gevende God de eer, en ten volle verzekerd zijnde, dat hetgeen beloofd was, Hij ook machtig was te doen"? (Rom. IV : 19—21).

¹⁾ T. a. p. blz. 294, 295.

²⁾ In het N. T. tienmaal; 2 Cor. VI : 18, en 9 maal in Apocal.

§ 8.

Jehovah (en Adonaj).

Als eenigen, wezenlijken en eigenlijken *naam* van God kent de H. Schrift — want ook het Nieuwe Testament heeft wel, door nieuwe benamingen, nieuwe beschrijvingen van het geopenbaarde wezen Gods, maar niet in den eigenlijken zin een nieuwen *naam* voor God — alleen den naam *Jehovah*. Het nog niet geëindigd geschil over uitspraak, oorsprong, ouderdom en beteekenis van dit tetragrammaton kan ons niet beletten vast te stellen, dat de Jehovah-naam ons bepaaldelijk inleidt in de geschiedenis der heilsopenbaring Gods aan het volk, hetwelk Abraham tot stamvader had, en dat hij ons noopt tot de erkenning van God als den God des Verbonds, die als heilig Wetgever en als getrouw Vervuller zijner beloften uit vrije genade Israël verkiest, om zich daaruit en daardoor een eigen Rijk, „het Koninkrijk Gods”, in de wereld toe te bereiden.

1. Indien immer, dan zullen wij vooral bij dit onderwerp met welbedacht overleg zorgvuldig er op hebben toe te zien, dat wij zooveel mogelijk ons beperken, om het bestek, dat wij ons hebben voorgesteld, niet al te zeer te overschrijden. Want de litteratuur over dit onderwerp is letterlijk niet te overzien, en veilig mag ook gezegd worden, dat de tijd nog ver af is wanneer het laatste woord er over zal gesproken

zijn. Wie vrij volledig wil zijn ingelicht, heeft reeds genoeg aan hetgeen er over gezegd is door een drietal geleerde landgenooten; te vollediger, daar geen der drie het met den ander eens is; ik bedoel: Kuenen ¹⁾, Land ²⁾, en J. J. P. Valeton jr. ³⁾. Zonder verdere praeliminairen gaan wij dus terstond over tot de toelichting der in de § genoemde bijzonderheden.

2. Allereerst iets over *uitspraak* (en schrijfwijze) van *den Naam* *κ. ε.*, d. i. van den eigenlijken en wezenlijken Naam Gods, als men wil: zijn eigennaam, τὸ κύριον ὄνομα, zooals Philo hem noemt. Ik schreef boven de §: *Jehovah*; en ik vermeet mij niet te beweerden, dat dit nu het ware en rechte is. Doch men heeft en behoudt vooralsnog de keus tusschen het thans meest gebruikelijke *Jahveh* of *Jahweh*, en *Jao*, *Jeuo*, *Jaoe*, *Jabe*, *Jihveh*, *Jeheveh*, *Jahaveh*, *Jehovah*. Elk van deze vond haar pleitbezorgers, en, gelijk wij zeiden, de vraag blijft onbeslist. Bij dezen stand van zaken nu acht ik het niet ongeschikt, een weinig conservatief, desnoods ietwat ouderwetsch, te zijn, en de oude spreek- en schrijfwijze niet in den ban te doen. Mijne conscientie wordt ten overvloede hierin gerust gesteld door het voorbeeld van iemand, die gewis niet kan verdacht worden van overdreven conservatisme, ook al schreef hij het volgende: „De godsdienst van Jehovah, — ik behoud den barbaarschen maar bekenden vorm, zoolang ik den langdurigen strijd over oorsprong en uitspraak van den Godsnaam voor geen beslissing vatbaar kan achten” ⁴⁾. Bovendien gevoel ik iets voor de opmerking

¹⁾ *De godsdienst van Israel*, I, blz. 274 vv. en 397 vv.

²⁾ *Theol. Tijdschrift*, II, blz. 156—170, III, blz. 347—362.

³⁾ *Theol. Studiën*, 1889, blz. 171—221.

⁴⁾ A. Pierson: *Geestelijke voorouders*, I, blz. 76.

van Oehler ¹⁾: „Wir bedienen uns von jetzt an des Wortes *Jehova*, das nun einmal in unserem Sprachschatz eingebürgert ist und aus demselben ebensowenig sich wird verdrängen lassen, als z. B. statt des *Jordans* jemals *Jarden* herrschend werden wird,” en ook wel iets voor het volgende: „Ich bleibe bei der altherkömmlichen Aussprache *Jehovah*, da die moderne *Jahveh* ebensowenig authentisch ist als die erste, und es unpassend, ja kleinlich ist, einen in der ganzen kirchlichen und theologischen Entwicklung eingebürgerten Gottesnamen einer linguistischen Pedanterie zum Opfer zu bringen” ²⁾.

Doch genoeg hierover. Eigenlijk ware 't maar het veiligst, eenvoudig te spreken van het vierletterwoord, τὸ τετραγράμματον (יהוה), zooals Philo het reeds heeft aangeduid. Daarom noemde hij het ook ἄρρητον, d. i. òf wat niet *kan* uitgesproken òf wat niet *mag* uitgesproken worden. Het kan zoowel het een als het ander beteekenen. Eens komt het voor in het N. T., 2 Cor. XII : 4 : ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Ook hierbij is het de vraag, of dit zijn „woorden die niet mogen”, dan wel „die niet kunnen uitgesproken worden”, gelijk Luther vertaalt: „unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann”. Dit is zeker niet nauwkeurig vertaald; maar wel komt het mij voor, dat het een uiterst vreemd

¹⁾ In *Herzog's Real-Enc.* ¹ VI, blz. 457.

²⁾ J. T. Beck: *Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre*, I, blz. 14. In de kwestie schuilt, meen ik, ook een stuksken Praktische Theologie en Christelijke Ethiek. Nml. de vraag, of het goed is, op den kansel en in populaire geschriften altoos *Jehovah* te blijven gebruiken, indien men overigens altoos *Jahveh* bezigt. Ik zal niet zeggen, dat hier Jac. I : 8 geldt, maar veeleer Rom. XIV : 5b. Doch lettende op de omlijsting van het spraakgebruik «*Jahveh*», is er iets te zeggen voor de spreuk: «timeo Danaos, et dona ferentes.»

pleonasme is, te zeggen: „woorden die niet mogen uitgesproken worden, die het een mensch niet geoorloofd is te spreken”, zoodat de bedoeling, dunkt mij, deze is: „woorden die niet kunnen uitgesproken worden, die geen mensch wagen mag uit te spreken”; het kan niet, en daarom mag het zelfs niet beproefd worden; niet, gelijk het anders wezen zou: „het mag niet, en daarom mag het niet”. Hoe dat ook zij, dit is zeker, dat de joodsche Synagoge het מה van ouds (het is niet met zekerheid te zeggen, sinds wanneer, maar waarschijnlijk niet lang na de babylonische ballingschap) beschouwd en behandeld heeft als niet te *mogen* worden uitgesproken. Gewoonlijk wordt gezegd, dat dit verbod steunde op eene verkeerde, reeds in de vertaling der LXX zichtbare, exegese van Lev. XXIV : 16: „wie den naam des HEEREN zal gelasterd hebben, zal zekerlijk gedood worden”. Lasteren, קלל , werd dan, naar die gewone opvatting, eenvoudig genomen in de beteekenis van *uitspreken*, *noemen*, gelijk ook de LXX vertaalt: $\text{ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω}$. Dit nu is zonder twijfel verkeerd; want קלל beteekent ja óók wel: (onderscheidenlijk of uitdrukkelijk) *noemen*, maar meestal *malo sensu*, d. i. *lasteren*, en blijkens het verband (vgl. vs. 11 en 15) kan het hier ook alleen in dezen zin genomen worden. Toch blijft het de vraag, of dáárin metterdaad de verklaring te zoeken zij van het joodsch verbod. Ik onthoud mij hier van breeder onderzoek dienaangaande, en neem alleen de vrijheid te verwijzen naar eene speciaalstudie over dat onderwerp, waarin het betwijfeld wordt ¹⁾. Dalman zegt:

¹⁾ G. H. Dalman: *Studien zur Biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte*. 1889.

„Noch sind] aber die Ursachen der Einführung von אֲדֹנָי statt יְהוָה zu untersuchen. Die übliche Motivierung derselben ist jedenfalls nicht zutreffend” ¹⁾, en hij komt, na breedvoerige toelichting, ten slotte uit op het volgende: „Als Resultat der angestellten Untersuchung lässt sich bezeichnen, dass dem alexandrinischen ebenso wie dem palästinensischen Judentum jener Zeit eine besondere Scheu vor dem mündlichen Gebrauche der Gottesnamen überhaupt eigen war, welche sich besonders an 2 Mose 20, 7 knüpfte. Eine ausdrückliche biblische Motivierung des als Volkssitte längst feststehenden Nichtgebrauches des Jahvenamens, abgesehen von jener spätrabbinischen, findet sich nirgends. Nach der wirklichen Veranlassung desselben ist noch immer zu fragen” ²⁾, en wat betreft dat later rabbijnsch verbod: „Die *Nichtaussprache* von יהוה, welche die *Entweihung* dieses Eigennames Gottes unmöglich zu machen schien, war ein *Zaun rabbinischer Sorge* um die Erfüllung des Gebotes von 2 Mos. 20, 7” ³⁾.

Wij mogen dat nu verder laten rusten. Want al is bedoeld verbod in zijn eigenlijk ontstaan niet met zekerheid uitgemeemaakt, het is toch boven allen twijfel, dat sinds overoude tijden het verbod bestaat, en dat de onveranderlijke gewoonte der Joden tot op den huidigen dag om Jhvh, zoo menigmaal het voorkomt in het O. T., in de uitspraak te vervangen hetzij door אֲדֹנָי (den Naam) hetzij door Adonaj, hetzij (in de verbinding Jhvh Adonaj) door Elohim, dáárop gegrond en dááruit te verklaren is. Vandaar dan ook dat de punctatoren het tetragrammaton altoos schrijven met de vocalen van

¹⁾ Blz. 43.

²⁾ t. a. p. blz. 62.

³⁾ t. a. p. blz. 72.

Adonaj, m. a. w. dat in den masoretischen tekst van het O. T. het woord יהוה, krachtens een k'ri perpetuum, steeds de vocalen heeft van אֲדֹנָי, of eigenlijk van אֲדֹנִי (edonaj), waarbij dus de sch'wa onder de ם in de plaats kwam van de chateph-patach, misschien als afgekorte of vereenvoudigde schrijfwijze ¹⁾, Tengevolge dan ook van deze vocalisatie heeft in de christelijke kerk de nog in de middeleeuwen geheel onbekende uitspraak Jehovah burgerrecht gekregen. De man, die haar heeft ingevoerd, is een Franciscaner-monnik uit de 16^{de} eeuw, de tot het Christendom bekeerde jood Galatinus.

3. Wij komen nu tot den *oorsprong* en den *ouderdom* van den Jehovah-naam. Er is een tijd geweest dat men ter verklaring daarvan bij voorkeur naar Egypte wees. De verbreiding dezer hypothese van een egyptischen oorsprong dateert van den tijd van Schiller's verhandeling over „die Sendung Moses”. Schiller had haar, naar zijn eigen zeggen, weêr ontleend aan een geschrift: *über die ältesten hebräischen Mysterien von Bruder Decius* (v. Reinhold) (1788), een onrijp product van een lievelings-idee van een vrijmetselaar. Deze had haar op

¹⁾ *Misschien*, meer ook niet. Althans Dalman acht het nog volstrekt niet zeker. Hij zegt: «Dass das Schwa der ersten Silbe von יהוה, welches nach Teshubath ha-Geonim (Amsterdam 467—1707) Rabbinen des siebzehnten Jahrhunderts veranlasste, das für יהוה zu lesende אֲדֹנִי (edonaj) auszusprechen, der Vereinfachung wegen statt Chateph Pathach geschrieben worden sei (so Böttcher, Oehler), ist bei der Art der jüdischen Vokalisatoren bei einem Gottesnamen am wenigsten glaublich. Es dürfte bei diesem Wort eine ältere Form der tiberienschischen Vokalisation vorliegen, in welcher ebenso wie in der älteren babylonischen noch kein Chateph vorhanden war ... Die einmal stereotyp gewordene Vokalisation wagte man später nicht mehr zu ändern” (t. a. p. blz. 77).

zijn beurt weder van Voltaire, volgens wien niemand in den tempel van Serapis komen mocht, die niet den naam I-ha-ho op borst of voorhoofd droeg, volgens een beweerde uitspraak van Clemens Al., welke echter nergens te vinden is ¹⁾. Die hypothese vond bij velen ingang, omdat men gaarne aegyptische, d. i. oorspronkelijk heidensche, bestanddeelen in het O. T. wilde indragen. Tegenwoordig echter kan men haar enkel als curiosum vermelden, want zij is, evenals zoovele andere geniale invallen, voor goed van de baan, en met haar, wij mogen zeggen, schier elke andere hypothese van eene invoering van den Jehovah-naam van buiten af. Ten minste Kuenen verzekert zonder de minste aarzeling „dat de hypothese eener invoering van het Jahwisme uit den vreemde op het tegenwoordig standpunt der wetenschap niet meer in aanmerking kan komen... Onder de beoefenaars der geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst is er, zoover ik weet, geen enkele, die het Jahwisme uit Egypte afleidt.... Enkele Egyptologen openbaren nog steeds eene licht verklaarbare geneigdheid om de bakermat van het Jahwisme aan den Nijl te zoeken. Doch hunne pogingen om haar daar aan te wijzen zijn, de ééne voor, de andere na, mislukt.” En niet alleen de invoering er van uit Egypte, maar in 't algemeen „uit den vreemde”, noemt hij „eene thans verouderde hypothese” ²⁾. In dit opzicht is hij het dus volmaakt eens met Oehler, die eveneens verzekert: „Alle Versuche, den Namen aus dem Heidentum abzuleiten, beruhen auf willkür-

¹⁾ Tholuck heeft er uitvoerig over gehandeld in zijn *litt. Anzeiger* 1832, n^o. 27—30. Zie Steudel: *Vorles. üb. die Theol. d. A. T.*, blz. 150.

²⁾ *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst* (1882) blz. 49—52.

lichen Hypothesen, beziehungsweise seltsamen Missverständnissen" ¹⁾.

Inderdaad, indien iets echt en zuiver nationaal-Israëlietisch is, dan is het de naam en de dienst van Jehovah. Vanwaar is die naam? Het is zeer noodig, dat wij, bij de poging om een antwoord te vinden op die vraag, wel onderscheiden, en niet, gelijk veelal geschiedt, den oorsprong of de allereerste invoering van den Jehovah-naam vereenzelvigen met wat ik zou willen noemen de volle ontplooiing en de codificatie er van in den Israëlietischen godsdienst. Het komt hierbij vooral aan op de juiste beteekenis en den rechten zin van de woorden van Ex. VI : 2: „En ik ben aan Abraham, Izak en Jakob verschenen als God de Almachtige; doch met mijnen naam Jehovah ben ik hun niet bekend geweest". Dit wordt op tweeërlei wijze verklaard. Velen willen de woorden *hun niet bekend geweest* zóó opvatten, dat daarmede zou gezegd zijn dat de Jehovah-naam vóór Mozes den vaderen volstrekt onbekend is geweest, zoodat „in den tekst... eene absolute tegenstelling van *niet* en *wel* staat" ²⁾, en dat dus ook „in den Pentateuch twee verschillende voorstellingen zijn omtrent den tijd, waarop dit [nml. het bekend worden van dezen naam] heeft plaats gehad" ³⁾, aangezien „wij eene andere voorstelling vinden in den Pentateuch bij den Jahwistischen schrijver. Deze bezigt den naam Jahweh ook reeds in de verhalen aangaande de aartsvaders — vooral Gen. IV : 26 komt

¹⁾ *Theol. d. A. T.*, blz. 144.

²⁾ Aldus Valetton: *Theol. Stud.*, 1889, blz. 203.

³⁾ t. z. p. blz. 202. Hierbij dient echter opgemerkt te worden, dat volgens de «andere voorstelling» in 't geheel niets bepaald wordt omtrent den tijd waarop het bekend worden van den Jehovah-naam heeft plaats gehad.

hierbij in aanmerking — maar zwijgt daarom ook van eene bekendmaking van dien naam aan Mozes, hetzij in Egypte, hetzij bij den Sinai" ¹⁾. Wel wordt dan erkend „de mogelijkheid, dat inderdaad aan den naam יהוה een oudere *vorm* ten grondslag ligt, die door Mozes met de gedachte אלה אשר אלה in overeenstemming is gebracht" ²⁾, maar of die mogelijkheid ook werkelijkheid is, vernemen wij niet, en in ieder geval blijft toch de tweeërlei voorstelling in den Pentateuch.

Daartegenover staat de andere opvatting van de bedoelde woorden, volgens welke het „niet bekend geweest" niet in absoluten, maar in relatieven zin moet verstaan worden, in den zin namelijk van „nog niet *erkend* geweest", zoodat de volle ervaring van hetgeen die naam uitdrukt en beteekent, den vaderen nog ontbroken heeft. In dezen zin zeggen reeds de kantteekenaren onzer Statenvertaling: „God de Heer wil hier zeggen, dat deze zijn naam Jehovah en hetgeen die naam beteekent tot nog toe hun zoo wel niet bekend was als 't hun voortaan zoude bekend gemaakt worden door de dadelijke vervulling zijner beloften, bijzonderlijk van de mirakuleuze verlossing uit Egypte en invoering in 't land van beloften. Anderzins heeft God zichzelf al lang voor dezen Jehovah genoemd en bij dezen naam zijne beloften verzekerd" enz. Niet anders heeft ook Calvijn het opgevat, zooals blijkt uit zijne aantekening op deze plaats: „Quamvis autem praedicet quae in illos contulit beneficia, negat tamen se illis fuisse cognitum in nomine suo Jehova: quo significat se nunc posteris illustrius patefacere deitatis suae gloriam." En die-

¹⁾ t. z. p. 203—204.

²⁾ t. z. p. 205. Zóó ook Schultz, Nestle e. a.

zelfde opvatting wordt ook thans nog verdedigd door Oehler¹⁾ e. a., waaraan ik voor mij dan ook met volle overtuiging mij aansluit. Het werkwoord *יָדָע* beteekent toch niet maar een *uiterlijk kennen* of *weten*, maar ook wel degelijk een *wezenlijke, diepere kennis*, ja gelijk het zeer goed gezegd is, men moet in het oog houden „dat *kennen* ook de beteekenis heeft van *ondervinden, ervaren*”²⁾. Zóó is het gewis ook bedoeld Ex. VII : 5, X : 2, en vele andere plaatsen; en vooral ook is hier sterksprekend Ex. VI : 6: „En gijlieden zult bekennen, dat Ik Jehovah, uw God, ben”, waar den Israëlieten juist dat *יָדָע* in uitzicht gesteld is door de te verwachten verlossing uit Egypte, zoodat zij juist door die ervaring van Gods verlossende trouw en almacht zouden leeren zien en verstaan, wie Jehovah is. Evenzoo, wanneer 1 Sam. III : 7 gezegd is: „Samuel *kende*, *יָדָע*, Jehovah nog niet”, dan is daarmede natuurlijk niet bedoeld, dat hij den naam Jehovah nog niet kende, maar dat hij Hem nog niet kende bij eigen ervaring. Maar ook dan alleen wanneer wij de woorden van Ex. VI : 2, waarover wij spreken, verstaan in den hier verdedigden zin, is niet onverstaanbaar meer wat gezegd wordt Ex. III : 15, en dan is daarmede, naar de

¹⁾ *Theol. d. A. T.*, blz. 145.

²⁾ Aldus Valetton in zijne reeds vroeger met instemming door mij genoemde studie over «het kennen van God volgens de boeken des Ouden Verbonds», in *Theol. Stud.* 1889, blz. 12. Maar daarom te minder begrijp ik, hoe hij in een volgend stuk van denzelfden jaargang, getiteld «De Israëlitische Godsnaam» zeggen kan, dat de boven gerefereerde verklaring van de Kantteekenaren onzer Statenvertaling «met den duidelijken zin der woorden in strijd is» (blz. 202) terwijl toch juist die verklaring, dunkt mij, volkomen ligt op de lijn, die is aangewezen in het andere artikel over het kennen van God.

treffende opmerking van Oehler ¹⁾, ook analoog Ex. XXXIII : 19, waar immers de verkondiging (St. Vert. *uitroepen*) van den Naam van Jehovah eveneens de beteekenis heeft van de onthulling voor de erkenenis van eene hoedanigheid van het goddelijk wezen, zonder dat men zal kunnen zeggen, dat die naam te voren niet reeds bestond. Bovendien komt de Jehovah-naam gewisselijk reeds voor in den naam der moeder van Mozes, Jo-chébed (Ex. VI : 19), een naam, waarvan ook Nestle getuigt, dat het „immer noch das sicherste” is „ihn als zusammengesetzt mit יהוה zu betrachten” ²⁾. En ten slotte: is het onredelijk te vragen, of het niet zeer onwaarschijnlijk is, dat Mozes voor het volk zou zijn opgetreden in den naam van een God, dien zij nimmer gehoord, waarvan zij nooit iets vernomen hadden, en *indien* hij het gedaan had, dat hij er vooruit op had kunnen rekenen, geen gehoor te zullen vinden?

Inderdaad, daar bestaat alle grond om te zeggen, dat de Jehovah-naam zeer zeker vóór-Mozaisch is; en ik meen dan ook, dat de vertaling der LXX den zin der bedoelde woorden van Ex. VI : 2 bijzonder goed weergeeft: καὶ τὸ ὄνομα μου Κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς. Immers δηλοῦν, onderscheiden van γνωρίζειν, φανεροῦν, en ἀποκαλύπτειν, beteekent: *duidelijk maken, verklaren, tot erkenenis brengen* — en dat juist is hier bedoeld.

Wanneer dus gevraagd wordt naar oorsprong en ouderdom

¹⁾ *Theol. d. A. T.*, blz. 145. Uitnemend is ook wat hij (in de 5^{de} noot, van de door mij steeds bedoelde 2^{de} uitg.) aanvoert tegen de door Schultz ingebrachte bezwaren en tegen diens «Missdeutung» van de door Oehler verdedigde opvatting.

²⁾ t. a. p. blz. 77.

van den Jehovah-naam, dan moet, zoo volgt uit het gezegde, geantwoord worden met een non liquet, „wij weten het niet.” Maar wanneer gevraagd wordt naar de onthulling, de volle ontplooiing van zijn groote en diepe beteekenis, en daarmee tevens, gelijk wij het noemden, de codificatie van dien naam in den Israëlietischen godsdienst — dan ja worden wij verwezen naar den „berg Gods”, d. i. Horeb, waar Jehovah aan Mozes openbaart wat ook deze grootste der profetengestalten van het Oude Verbond nimmer zou hebben uitgevonden.

4. Hiermede zijn wij vanzelf reeds gekomen tot de vraag naar de *beteekenis* van den Naam. Hoeveel is ook dáárover gezegd en geschreven, en hoe weinig is het te verwachten, dat de discussie er over haar einde bereikt heeft. En toch de eenige plaats, die hier werkelijk licht kan geven, is Ex. III : 14. Het ware zeer zeker van belang, indien het mogelijk ware onweersprekelijk vast te stellen of יהוה, wat den vorm betreft, en dus louter etymologisch beschouwd, een kal- of een hiphil-vorm is van het werkwoord יהָה = יהָה, en derhalve beteekenen moet: *degene die is*, dan wel, zooals anderen willen, *degene die doet zijn*, d. i. de levenwekker of iets dergelijks. Doch ik meen, dat het uit de nog niet geëindigde disputen der geleerde taalkenners tot heden toe genoegzaam gebleken is, dat zoowel het een als het ander mogelijk en te verdedigen is. Daarom komt het mij voor, dat wij verstandig doen, met déze zijde der kwestie ons hier niet in te laten, en ons liever te laten voorlichten door het verband zelf der woorden, waarop het toch ook eigenlijk aankomt.

Welnu, Mozes begeert te weten, welk antwoord hij geven kan aan zijne stamgenooten in Egypte, wanneer zij hem, gelijk hij voorziet en verwacht, om zoo te zeggen naar zijn

geloofsbrieven vragen, en op zijne verzekering: „de God uwer vaders heeft mij tot ulieden gezonden”, hem de vraag voorleggen: „hoe is zijn naam?” Mij dunkt, daarin ligt opgesloten: Mozes verwacht, dat God zich nu noemen zal met een naam, die anders klonk dan het, zooals wij zagen, hun niet onbekende יהוה, waarin zij dus blijkbaar gezien hadden niet een eigenlijken en wezenlijken *naam* voor God en in ieder geval geen *voldoenden* naam, waarin wordt uitgedrukt wie en wat die God eigenlijk is. Aan die verwachting van Mozes wordt evenwel niet voldaan. Want hij verneemt niet een anderen, niet een nieuwen naam; maar zóó luidt het antwoord: *אֲנִי הָאֵל אֲשֶׁר אֲנִי*, *Ik zal zijn die Ik zijn zal* (of Ik ben die Ik ben) en „alzo zult gij tot de kinderen Israëls zeggen: *Ik zal zijn* (Ik ben) *אֲנִי*, heeft mij tot ulieden gezonden.” En in vs. 15 wordt dit *Ik zal zijn* geheel gelijk gesteld met en vervangen door *Jehovah*, in de woorden: „יהוה... heeft mij tot ulieden gezonden”, waarbij het dan verder heet: „dat is mijn naam eeuwiglijk, en dat is mijne gedachtenis van geslacht tot geslacht.”

Wat nu ligt daarin, ik bedoel: in dat verband? Mij dunkt dit: Mozes vraagt en verwacht dat God hem een naam zal openbaren, die anders en beter en vollediger dan Jhvh uitdrukt wie en wat die God is. Maar zie, dat is onmogelijk. Er *is* geen woord in de taal der menschen, en dus verstaanbaar voor menschen, wie en wat God eigenlijk is. Het eigenlijk Wezen Gods is boven alle menschelijk verstand en alle menschelijk begrip, en er *is* dus ook geen naam voor God adaequaat aan zijn Wezen, geen naam die volkomen en volledig uitdrukt of zou verstaanbaar maken, wie en wat *Hij* is, die de grond en bron is van al wat is, de Eenige,

van Wien eigenlijk gezegd kan worden: *Hij is degene die bestaat*, zonder begin en zonder eind, l'Eternel, onafhankelijk van al wat is.

Ik meen derhalve, dat dit het allereerste is wat de Jehovah-naam direct wil uitdrukken: God is de ondoorgrondelijke, de altoos slechts in betrekkelijken zin en nimmer absoluut voor den mensch kenbare, maar alleen in zooverre als Hij zich openbaart, in hetgeen Hij is en wezen wil voor den mensch. En zoo daar een naam is voor God, gelijk die er werkelijk is, dan is het toch nooit een naam adaequaat aan Zijn Wezen, en dáárom is zijn Naam, zijn eigenlijke en wezenlijke Naam: *Jehovah*, *Hij die bestaat*.

Men zegge niet: „maar dat is te abstract filosofisch.” Is dan de opperste waarheid, die nimmer mag uit het oog verloren worden bij alles wat over God gedacht of gesproken wordt, ik bedoel de waarheid van de ondoorgrondelijkheid, van de boven alle menschelijke voorstelling, gedachte, kennis en taal verhevene heerlijkheid en majesteit van het goddelijk Wezen, abstract filosofisch? Ik verdedig geenszins de vertaling der LXX: *Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*, en *Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς*, in zooverre namelijk daarin gezocht en gevonden wordt het begrip van *τὸ ὄντως ὢν*, het abstracte *zijn*, het zijn op zichzelf, de *aseitas* (quod est a se). Doch dat is geheel iets anders dan hetgeen door mij bedoeld en gezegd is. En wil men nu die gedachte van de ondoorgrondelijke heerlijkheid en verhevenheid van het Wezen Gods filosofisch noemen, het zij zoo, maar het is een waarheid, die door de gansche Schrift heenloopt, en waarmede wij altoos beginnen en altoos eindigen moeten bij al ons denken en spreken over God. Dit ook alleen, dunkt mij, is in overeenstemming met de parallel,

waarop terecht gewezen is, hoewel ten onrechte aangevoerd tot staving van eene verklaring, volgens welke het onbepaald object, ons „het” is weggelaten, en derhalve de bedoeling van *אני* deze is: „Ik zal”, of „Hij zal (het) zijn” ¹⁾. Ik bedoel de parallel, die wij vinden in Richt. XIII : 17, 18. De engel, die aan Manoach verschenen is, wordt door dezen naar zijn naam gevraagd. En de engel antwoordt: „waarom vraagt gij naar mijnen naam? deze is toch *פֶּלֶא*” = *wonder*. „Aan de eene zijde dus: wat vraagt gij naar mijn naam? deze is van dien aard dat gij hem toch niet begrijpt, immers hij is wonderlijk; maar aan den anderen kant, wilt gij nu toch een naam om mij mede aan te duiden, welnu, neem dan een zoodanigen, die beantwoordt aan den wonderen indruk, dien ik op ulieden te weeg breng en laat mijn naam voor u zijn: Wonderlijk” ²⁾. Het wil mij voorkomen, dat dit inderdaad strekken kan tot toelichting van mijne bedoeling, veel beter dan ter adstructie van de tegenwoordig door meerderen ³⁾ gevolgde, en in ieder geval niet minder dan de mijne filosofisch klinkende verklaring: „Ik zal het zijn”.

Ik meen dus, dat elke verklaring van den Jehovah-naam, welke daarin een of andere *openbaringszijde* of *eigenschap* van God wil vinden uitgedrukt, daardoor reeds van te voren mislukt is, en dat hij eigenlijk en in den grond der zaak, volgens de bedoeling van Ex. III : 13 en 14, oorspronkelijk is een *niet-naam*, d. w. z. zulk een die te kennen geeft dat het wezen Gods in geen enkelen naam, welken dan ook, is

¹⁾ Valeton: *Theol. Stud.* 1889, blz. 191.

²⁾ t. z. p. blz. 193.

³⁾ Behalve door Valeton, o. a. ook door Ewald, Rob. Smith, Nestle.

uit te drukken ¹⁾. Maar juist daardoor is die naam de *eigenlijke* en *wezenlijke* naam van God, de Naam bij uitnemendheid, geworden, waaruit ja bij *gevolgtrekking* kan worden *afgeleid* al wat er ligt opgesloten in het noemen en kennen van God als den Eeuwige, den Onveranderlijke, den Almachtige, den Getrouwe, den Verbondsgod van Israël, van Egypteland af (Hos. XIII : 4).

Maar daarom ook is die Naam niet alleen de hoogheerlijke en heiligste, maar ook de meest beteekenisvolle geworden zoowel voor de christenheid als voor Israël. Want evenmin als Mozes den God der vaderen heeft willen afschaffen, of aan Israël een nieuwen of een anderen God heeft willen brengen, heeft Jezus, de Middelaar van het Nieuwe Verbond, een anderen God dan den God van Mozes en van Israël verkondigd. Integendeel. Voor Israël is, zooals wij zagen, de Jehovah-naam in zijn verkondiging Adonaj geworden. Welnu, dit Adonaj is in de taal, waarin God door Israël tot de volken sprak, in de taal van het Hellenisme der LXX, tot Κύριος, HEER, geworden. Zoolang de goddelijke openbaring zich nog bewoog binnen de enge grenzen eener volksgemeente, was een eigennaam op zijn plaats, waardoor Hij die de Verbonds-God van Israël was zich onderscheidde van de goden van alle andere volken. Maar zoodra het Godsrijk uit den kring van „het volk” overging in den breeden kring der „volkeren”,

¹⁾ Nestle (t. a. p. blz. 101) werpt de vraag op, of het woord Jahve wellicht alleen als «bedeutungsloser Eigenname» gebruikt is. In den boven ontwikkelden zin zou ik die vraag toestemmend willen beantwoorden, en dan met hem zeggen: «Wenn aber dem so ist, ... dann fällt damit auch ein grosser teil der bedeutung weg, die man der etymologischen ableitung und deutung des namens zuzuschreiben gewohnt ist.»

moest de eigen naam vallen. Als κύριος is Jehovah, de God van Israël, aan de volkerenwereld verkondigd. Met dien naam, dien de christelijke kerk ten onrechte weder door Jahveh of Jehovah vervangen zou, roepen de volkeren Hem nog heden aan. 'O κύριος is nu, onder het licht en in de bedeeeling van het Nieuwe Verbond, Hij, in en door Wien Jehovah zich geopenbaard heeft als de getrouwe vervuller van al zijne heilbeloften, Hij wiens naam is Jezus, Ἰησοῦς, ^{יֵשׁוּעַ}, Jehovah redt, en van wien de apostel der heidenwereld verkondigt „dat God hem een naam heeft gegeven, welke boven allen naam is; opdat in den naam van Jezus zich zou buigen alle knie dergenen, die in den hemel, en die op de aarde, en die onder de aarde zijn, en alle tong zou belijden, dat Jezus Christus de Heer zij (ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός) ter heerlijkheid Gods, des Vaders” (Philipp. II : 9—11). „Herrenname und Herrenstellung Christi sind undenkbar ohne die Bewegung von יהוה zu אדני, in welke die Geschichte der wichtigsten der alttestamentlichen Gottesnamen auslauft. Die Würde des κύριος, in welcher Gott am Ende des Alten Bundes menschlich fassbar vor die Völker trat, ging über an den, in welchem die Fülle der Gottheit leibhafte Gestalt gewann. Der Gottesname Adonaj enthält somit keimhaft das letzte Ziel aller Geschichte, die Vereinigung der gesamten Menschheit unter Ein Haupt, Christus” ¹⁾).

¹⁾ Dalman, t. a. p. blz. 84.

§ 9.

**De naam des Vaders en des Zoons en des
Heiligen Geestes.**

Al heeft het Nieuwe Testament, gelijk reeds werd te kennen gegeven in de vorige §, niet in den eigenlijken zin een nieuwen *naam* voor God, maar alleen, door nieuwe benamingen, nieuwe beschrijvingen van zijn geopenbaarde wezen, wij mogen daarom toch den in den aangegeven zin bedoelden, karakteristiek-Nieuwtestamentischen naam Gods niet met stilzwijgen voorbijgaan. De persoonlijke zelfopenbaring Gods, gelijk die in Christus tot voltooiing gekomen is, moet van zelf ook haar uitdrukking vinden in een naam, die niet blijft beneden het *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* van Joh. I: 18. Werkelijk is die dan ook gegeven in „den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes” (Matth. XXVIII: 19), in welken éénen naam geteekend is de voltooide heilsopenbaring van den éénen God als Vader, Zoon, en H. Geest, in overeenstemming met geheel het historisch beloop der Godsopenbaring, waarvan de H. Schrift ons bericht geeft.

1. Indien ik een dogmatiek schreef of ook maar een stuk dogmatiek, dan zou ik bij het in deze § te behandelen onderwerp moeten beginnen met de aanwijzing van het verwarrende dat er is in de tegenstelling, „unitarisme” en „trinitarisme”, eene tegenstelling, die in het beloop der dogmen-

historie zich ja heeft vastgezet in het dogmatisch spraakgebruik, maar die toch inderdaad onzuiver geformuleerd is in die tweëerlei ismen. Ik zou dan willen in het licht stellen, dat ook in het samengestelde woord „trinitas”, (immers tria-unitas), hetwelk in het dogmatisch spraakgebruik nu eenmaal burgerrecht gekregen heeft, de unitas Dei wel degelijk uitgedrukt en gehandhaafd is, evengoed als in ons „Drie-eenheid”, en dat het mitsdien juister ware, ter uitdrukking van bedoelde tegenstelling niet te spreken van Trinitarisme en Unitarisme, maar van Trinitarisme en Antitrinitarisme (of Monarchianisme, of in welken anderen vorm dit verschijnsel zich hebbe voorgedaan).

Evenwel, wij handelen nu niet over Dogmatiek, maar over Bijbelsche Godgeleerdheid, welke (zie Prolegomena § 2) slechts de grondstof toebereidt voor eerstgenoemde, die dan op haar eigen verantwoording zien moet, hoe zij er mede klaar komt. Wij laten derhalve de Dogmatiek aan haar plaats, en eigenen ons van het onderwerp alleenlijk toe wat ons eerlijk toekomt.

2. Welnu, als wij ons herinneren hetgeen vroeger gezegd is (Prolegomena § 22) over „de voltooide Godsopenbaring in Christus”, en (hiervoren § 4) over de beteekenis van „den naam Gods”, dan volgt daaruit vanzelf, dat ook in het Nieuwe Testament een naam voor God moet gegeven zijn, waarin de persoonlijke zelfopenbaring Gods, gelijk die in Christus tot voltooiing gekomen is, hare kenmerkende uitdrukking vindt. Een naam moet het zijn, die, zooals het gezegd is in den tekst dezer §, „niet blijft beneden het *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* van Joh. I : 18.” Niet zonder opzet heb ik het op deze wijze met eenige behoedzaamheid uitgedrukt. Want er staat niet: „die heeft *Hem* verklaard” (Syn. Vert.) nog veel minder:

„die heeft *Hem ons* verklaard” (Stat. Vert.), maar enkel en alleen: „Hij [en geen ander; op *Hij* valt groote nadruk] heeft verklaard”, en dit als de tegenstelling van hetgeen voorafgaat: „Niemand heeft ooit God gezien”. Twee belangrijke vragen doen zich daarbij voor; nml. waarvan is „Hij” (*ἐκεῖνος*) appositie? en wat is het object van „verklaard” (*ἐξηγήσατο*)?

Wat de eerste vraag betreft, deze ware niet moeilijk te beantwoorden, ja het ware nauwelijks een vraag, indien het voorafgaande, waarvan *ἐκεῖνος* appositie is, niet verschillend gelezen werd. De text. rec. heeft *ὁ μονογενὴς υἱός* „de eeniggeboren Zoon”. Maar de belangrijkste en meest gezaghebbende codices ¹⁾ lezen *μονογενὴς θεός*, en deze lezing is als de rechte aangenomen o. a. door Westcott & Hort ²⁾ en door laatstgenoemden uitdrukkelijk verdedigd in eene monografie: „On *μονογενὴς θεός* in scripture and tradition” (1876). Het komt ook mij voor, dat, alles wel overwogen, deze lezing inderdaad de rechte is. Onder meer anderen is zij ook aangenomen door Weiss, die zeer juist er bij opmerkt ³⁾: „Die Lesart verliert jede Schwierigkeit, wenn man nur nicht übersetzt:

¹⁾ Sinait. (A), Vatic. (B), Ephr. (C), Paris. (L), e. a.

²⁾ Zij noteeren o. a. het volgende: «In Cent. IV and even later the phrase *μονογενὴς θεός* detached from the biblical context was widely used by theologians of opposite schools, as Ath. Bas. Greg-naz. Greg-nys. Cyr. al. on the one side, Arius and Eunomius on the other; and also by Hil. Fulg. on the one side, and various obscure Latin Arian writers on the other, though all the Latin biblical text have *filius*».

Both readings intrinsically are free from objection. Text, though startling at first, simply combines in a single phrase the two attributes of the Logos marked before (*θεός* v. 1, *μονογενὴς* v. 14): its sense is: One who was both *θεός* and *μονογενὴς*.” *The New Testament in the original Greek*, 1882, II. Appendix, blz. 74.

³⁾ Meyer's *Comm.* ⁶

„einen Gott hat Niemand je gesehen; ein eingeborener Gott u. s. w.“, was freilich sehr missverständlich bleibt, sondern im strikten Anschluss an vs. 1 und 14: „Göttliches Wesen hat Niemand je gesehen ¹⁾, ein Eingeborener göttlichen Wesens... hat davon Kunde gebracht.“ Werkelijk is de zin aldus (derhalve met een komma tusschen *μονογενής* en *θεός*) niet alleen zeer duidelijk, maar ook taalkundig juist en zuiver johanneïsch ²⁾ naar den ganschen Proloog. Mitsdien is *ἐκεῖνος* appositie van *μονογενής*, *θεός*.

Maar nu het object van *ἐξηγήσατο*? Het is niet vreemd, dat het op zeer verschillende wijze wordt aangegeven en ingevuld, hetzij, zooals meestal geschiedt, door „Hem” of door „het”, hetzij door de „genade en de waarheid” (vs. 17), hetzij door het naast voorafgaande „den Vader”. Dat er in onze vertaling een of ander object moet ingevuld worden, zal dan ook door niemand ontkend worden; en dat dit niets anders wezen kan dan *θεόν*, volgt, dunkt mij, onmisbaar niet alleen uit de lezing *μονογενής*, *θεός*, maar ook nog uit iets anders, waarop de aandacht moet gevestigd worden. Indien wij namelijk mogen aannemen, dat Johannes schreef te Efeze, dan mag ook als zeker gesteld worden, dat hij, zoo goed als zijne in ieder geval hellenistisch gevormde lezers, wist wie en wat de Grieksche exegeten waren. Zóó toch, *ἐξηγῆται*, heetten de van regeeringswege in elke voorname stad aangestelde personen, wier taak het was, den vreemdelingen de merkwaar-

¹⁾ Of misschien nog beter, zooals Cremer wil (Wörterb. ad *θεός*): «den der Gott ist, hat Niemand je gesehen».

²⁾ Want Lücke (Comm.) heeft, meen ik, duidelijk aangetoond «das Gespräch breche mit vs. 15 ab, und vs. 16—21 sei ein erläuternder und erweiternder Zusatz des Evangelisten».

digheden der stad en in 't bijzonder de tempels en wat daartoe behoorde te toonen en te verklaren, waarom Cicero hen eenvoudig noemt *interpretes religionum*; en wie kan er aan twifelen, of ook te Efeze met zijn prachtige Diana-tempel zijn zulke exegeten geweest? Zoodra er dus sprake was van *ἐξηγεῖσθαι*, was er vanzelf bedoeld het verklaren van de res divinae, van de „religiones”, van τὰ θεῖα of τὰ τοῦ θεοῦ; en in het Grieksche spraakgebruik was derhalve het object θεόν bij ἐξηγήσατο tamelijk wel gelijk aan een pleonasme, want het is er van zelf in opgesloten. Zoo is het dus geheel naar het Grieksche taaleigen, dat in dit verband het object bij ἐξηγήσατο ontbreekt. En de bedoeling *kan* in dit verband geen andere zijn dan deze: „God, dien nooit iemand gezien heeft, heeft Christus uitgelegd of verklaard”; m. a. w. Hij heeft gedaan, wat niemand anders kon doen, omdat Hij alleen is μονογενής, θεός: Hij heeft, door woord en daad en door zijne eenige persoonlijkheid (zooals Bengel op zijne korte en kernachtige wijze het uitdrukt: et verbis suis et conspectu sui), geleerd en getoond, wie God is voor den mensch ¹⁾, want Hij en Hij alleen is de vleeschgeworden, persoonlijke heilsopenbaring Gods.

3. Deze kennis nu van den God des heils door Christus gebracht, of, zooals Paulus het uitdrukt, „de kennis der heerlijkheid Gods in het aangezicht van Jezus Christus” (2 Cor.

¹⁾ «Wie God is voor den mensch», niet het metaphysisch wezen Gods. Ook hier wordt die restrictie geëischt door het geheele verband, en zij volgt uit al het vroeger gezegde. Zoodat de kantteekening onzer Statenvertaling inderdaad met juistheid zegt: «d. i. klaarlijk en volkomelijk geopenbaard de zaligmakende kennisse Gods en zijns raads, zooveel als ons van God te weten ter zaligheid noodig is.»

IV : 6), heeft hare korte, maar allesomvattende uitdrukking gevonden in „den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes” (Matth. XXVIII : 19). Het is hier de plaats niet om te spreken over de beteekenis der Doopformule, het βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα, en wij merken hier alleen op, dat de alleroppervlakkigste verklaring van „in den naam” als „namens” of „op gezag van” vooraan staat onder alle andere, die moeten afgewezen worden. Neen, ook hier is „de naam”, gelijk overal in de H. Schrift, de uitdrukking van het geopenbaarde wezen Gods; en daarom is ook hier geen sprake van onderscheidene namen van den éénen God, maar van *den naam* van dien God, gelijk Hij zich thans, onder het Nieuwe Verbond, geopenbaard, kenbaar gemaakt en bereikbaar gesteld heeft voor den mensch. Dit moet vooral niet worden voorbijgezien: daar is hier sprake van τὸ ὄνομα, niet τὰ ὀνόματα; ook niet τὸ ὄνομα telkens herhaald vóór τοῦ υἱοῦ en vóór τοῦ ἁγίου πνεύματος, noch ook zelfs met herhaling van het artikel (καὶ τὸ τοῦ υἱοῦ etc.). Neen, het is één Naam, want God is één, ook bij alle verscheidenheid en veelvuldigheid zijner openbaringen; en daarom is de naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes nu onder het N. V. de naam Gods bij uitnemendheid geworden, omdat geen andere of hoogere openbaring van God te wachten noch te verlangen is dan die ons geworden is in en door Hem, die gezegd en bevolen heeft: maakt al de volken tot mijne leerlingen, ze doopende in dien eenen Naam.

Dit nu, zoo is gezegd aan het slot onzer §, is „in overeenstemming met geheel het historisch beloop der Godsopenbaring, waarvan de H. Schrift ons bericht geeft.” Wat in Matth. XXVIII : 19 geformuleerd is, het is slechts de duidelijke

eindformule voor hetgeen in de Oud-testamentische Godsnamen als uit de verte was aangeduid. Ik herinner slechts aan hetgeen in de voorafgaande §§ dienaangaande gezegd is, alsmede, voorzoover het hierop betrekking heeft, aan hetgeen ik schreef (in mijne Prolegomena) over de theophanie. Gaarne en van ganscher harte betuig ik mijne instemming met het volgende: „Wenn nun in der alten Theologie unsrer Kirche ohne Weiteres die Trinität im Alten Bunde gefunden wurde, so reichen freilich die exegetischen Beweise, die man hierfür gab, nicht aus.... Aber dass gewisse Spuren da sind von einer Tendenz zu der Ausbildung, welche wir wirklich in der neutestamentlichen Lehre, namentlich so kräftig in der Lehre des Herrn selbst finden, ist allerdings nicht zu übersehen" ¹⁾. En, zooals Oehler het uitdrukt ²⁾: „Auf der Stufe des *N. Bundes*, nachdem der eingeborene Sohn den Namen Gottes den Menschen geoffenbart hat (Joh. 17, 6), will *Gott* als *Vater unseres Herrn Jesu Christi* oder, um das nun vollendete Heilsverhältniss allseitig auszudrücken, mit dem Namen des *Vaters, Sohnes und heiligen Geistes* benannt sein."

§ 10.

Gods persoonlijk wezen.

De uitdrukking „persoonlijkheid" of „persoon", op God toegepast, moge in den bijbel niet voorkomen,

¹⁾ C. F. Schmid: *Biblische Theologie des N. T.* 5e uitg., blz. 174.

²⁾ *Theol. d. A. T.* blz. 191.

en het moge ook niet op onzen weg liggen, die uitdrukking naar haren wijsgeerigen en leerstelligen inhoud ten onderwerp van onze beschouwing te maken, het neemt niet weg dat toch ook de Bijbelsche Godgeleerdheid er rechtens mede te doen heeft. Niet alleen toch dat de waarheid van Gods persoonlijkheid van zóó uitnemend belang is, dat met de erkenning daarvan eigenlijk alle godsdienst staat of valt, maar het is, afgezien van de formule, ook zulk een *grondwaarheid* in de bijbelsche leer aangaande God, dat zij, zoowel in het Oude als in het Nieuwe Testament, van het begin tot het einde slechts voor het grijpen ligt overal waar God genoemd of over Hem gesproken wordt.

1. Bene docet qui bene distinguit. Dat wil m. a. w. zeggen: vóór alle dingen hebben wij ons wederom te herinneren: de Bijbelsche Godgeleerdheid is noch filosofie noch Dogmatiek. Anders toch stonden wij hier voor de vraag: „waardoor onderscheidt zich de goddelijke persoonlijkheid van de menselijke? met andere woorden: waardoor is de goddelijke persoonlijkheid eene absolute? Uit de beantwoording van die vraag zou dan tevens moeten blijken, of de christelijke theologie reden heeft om de mogelijkheid eener absolute persoonlijkheid, gelijk die in den nieuweren tijd in 't bijzonder door J. G. Fichte en voorts door vele leerlingen van Hegel, met name ook door Strauss, uithoofde van den beweerden onverzoenlijken strijd tusschen de begrippen absoluut en persoonlijk, geloofchend is, haren tegenstanders prijs te geven.”

Met de aangehaalde woorden ongeveer is door Julius

Müller ¹⁾ de zonder twijfel uiterst belangrijke kwestie gesteld, die wij van ganscher harte en zonder het minste gevoel van afgunst ter beantwoording mogen overlaten aan de dogmatici en filosofen. Want de Bijbelsche Godgeleerdheid heeft hier een andere taak. Zij heeft enkel en alleen aan te wijzen en uit te leggen, wat de bijbel van deze dingen zegt, of liever: op welke wijze en hoe onderscheidenlijk zij spreekt over hetgeen wij nu eenmaal niet beter kunnen samenvatten dan in de korte formule: Gods persoonlijk wezen.

2. Want strikt bijbelsch is die formule zeer zeker niet. Zij komt daar evenmin voor als de uitdrukking „persoonlijkheid” of „persoon”, op God toegepast. Wel treffen wij het woord *persoon* meermalen aan in het Oude en in het Nieuwe Testament, maar alleen van den mensch, als individu, doch ook van den *mensch alleen* onder alle geschapen wezens — en ook hierin komt het uit (het worde hier slechts even gememoreerd): de mensch beelddrager Gods. Zoo b.v. 2 Sam. XVII : 11, Job. XXII : 8 (עַבְדִּי, LXX πρόσωπον), Marc. XII : 14, Mt. XXII : 16, 2 Cor. I : 11 (πρόσωπον), Hand. I : 15 (ὄνομα, naam = persoon). Dit woord πρόσωπον nu beteekent, evenals persona en persoon, allereerst *aangezicht*, gelijk het ook menigmaal daardoor vertaald is, of eigenlijk hetgeen op of vóór het aangezicht is ²⁾, en vandaar, in de tweede plaats, den bepaalden, afzonderlijken mensch (niet het genus, maar

¹⁾ *Die christl. Lehre von der Sünde*, II, blz. 154. Voortreffelijk is ook wat hij, in hetzelfde verband, zegt van den onverbreekbaren samenhang tusschen de erkenning van Gods persoonlijkheid en godsdienst.

²⁾ προσ-ὤψ. Het is dus, evenals persona, eigenlijk een masker. Ex. XXXIV : 33, 34 is sprake van het *deksel* op Mozes' aangezicht (vgl. 2 Cor. III : 13), מִסְכָּה, LXX καλυμμα. Volgens Ewald (*Gesch. des Volkes*

den individueelen mensch), naardien toch ieder mensch bepaaldelijk door zijn aangezicht te onderscheiden is van anderen. Het drukt derhalve uit: het menschelijk-persoonlijke, datgene waardoor ieder mensch een eigen ik, eene eigen persoonlijkheid is. Dit nu zegt de Schrift op hare wijze ook van God, maar van God in absoluten zin.

Op welke wijze dan wordt het daar gezegd? Op zeer onderscheiden wijze, maar zóó dat het blijkt, dat de bijbelschrijvers ook met bewustheid en zeer opzettelijk die grondwaarheid van Gods persoonlijkheid in concreto hebben willen uitdrukken.

Allereerst mag hier verwezen worden naar hetgeen wij reeds hebben opgemerkt (blz. 62) aangaande de omschrijving van den Jehovah-naam, Ex. III : 14: „Ik ben, *אֶהְיֶה*, heeft mij tot ulieden gezonden.” Wij weiden daarover nu niet verder uit. Maar in verband met die omschrijving moet ook gelet worden op eene daaraan verwante uitdrukking, die vooral in de profetische geschriften vele malen voorkomt. Ik bedoel de uitdrukking *אֲנִי־הוּא*, LXX *ἐγώ εἰμι*. Men moge dat (met onze Stat. Vert.) willen vertalen „Ik ben dezelfde” (Jes. XLI : 4; XLVIII : 12) of „Ik Dezelve” (Jes. XLIII : 10) of „ben Ik” (vs. 13), of „Ik ben het” (vs. 25), dan wel, indien dit een zin gave, letterlijk: „Ik (ben) Hij” — Ego(sum) Ipsissimus — onmiskénbaar is in die concrete spreekwijze uitgedrukt wat wij in onze meer abstract wijsgeerige taal Gods absolute persoonlijkheid noemen. Dit *אֲנִי־הוּא*, wat is het anders dan

Isr., II, blz. 315) is dit *καλυμμα* niet de juiste vertaling van mas'wèh, maar moet het ook hier zijn: een *masker*.

Merkwaardig is het ook, dat sommige patres (2 Cor. IV : 6) *ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ* vertalen: in *persona* Jesu Christi.

de korte, schilderachtige formule voor hetgeen b. v. in Jes. XLV : 5—7 breeder omschreven is?

Voorts: wij wezen reeds op de uitdrukking, die, van den mensch gebezigd, soms terecht door „persoon” vertaald is, maar die vele malen ook van God gebezigd is als daar sprake is van Gods *aangezicht*. Ik noem van de vele teksten, waarin die uitdrukking voorkomt, alleen de klassieke plaats Ex. XXXIII : 14 vv. Reeds in vs. 11 is gezegd: „de Heer sprak tot Mozes aangezicht tot aangezicht, gelijk een man met zijnen vriend spreekt” ¹⁾. Dan volgt (vs. 12 en 13) de daarop gegronde, vrijmoedige bede van Mozes, waarvan de zin in het kort deze is: „Indien ik, gelijk Gij gezegd hebt, genade gevonden heb in Uwe oogen, zoo laat mij niet in het onzekere aangaande Uwe toezegging (vs. 2): ik zal eenen engel voor uw aangezicht zenden, en aangaande uwe bedoelingen met dit volk.” Hierop antwoordt de Heer (vs. 14), niet met een vraag (Stat. Vert.): „zou mijn aangezicht moeten medegaan, om u gerust te stellen”, maar met de belofte ²⁾: „mijn aangezicht zal medegaan, en ik zal u rust geven”, d. i. ik zal u brengen in het land, waar gijlieden tot rust zult komen, een vaste woonplaats vinden zult (Deut. III : 20). De LXX vertalen de woorden (vs. 14): „mijn aangezicht zal medegaan”, פָּנַי יֵלֵכִי, eenvoudig door: αὐτὸς προπορεύσομαι — Ik zelf zal medegaan — en wederom (vs. 15) „uw aangezicht” door αὐτὸς σὺ — gij zelf. En evenzoo Gesenius (Lex.): „persona mea ibit, i. e. ego ipse, ego praesens (ich in Person) ibo.” Dit nu moge taalkundig niet geheel juist zijn, maar zeer

¹⁾ Zie daarover mijne Prolegomena, blz. 139.

²⁾ Zóó ook de LXX, de Vulg., Luther, en tegenwoordig de meeste exegeten.

zeker is bedoeld Gods persoonlijke tegenwoordigheid, gelijk dan ook terstond daarop, vs. 16, „*Uw aangezicht* zal medegaan” is afgewisseld met het enkele: „dat *Gij* met ons gaat.” Zoo heet het ook Deut. IV : 37, dat God hen „door zijn aangezicht” (niet: voor zijn aangezicht, Stat. Vert.) LXX : *αὐτός*, „uit Egypte heeft uitgevoerd.” In dit verband moeten wij nog wijzen op eene schijnbare tegenspraak tusschen Ex. XXXIII : 14 en 20. Reeds Calvijn heeft daarop gewezen (Comm.) met deze woorden: „Si quis objiciat, pugnare cum hac sententia (vs. 14) quod mox videbimus: Non poteris faciem meam videre, facilis est solutio: quamvis peculiari modo Deus se patefecerit Mosi, nunquam tamen apparuisse in solida sua gloria, sed quatenus ferre poterat hominis infirmitas.” Gods *aangezicht*, dit moet wel worden opgemerkt, is niet identisch met Gods *wezen*, maar het is alleen de uitdrukking voor zijne *persoonlijke tegenwoordigheid*, zooals Oehler het uitdrukt ¹⁾: „sein sich versenken in die kreatürliche Sphäre, wodurch er dem Menschen unmittelbar erfahrbar sich gegenüberstellt.” Het is zoo: ook die uitdrukking „*Gods aangezicht*”, welke door het N. T. ook door Christus zelf (Mt. XVIII : 10), vele malen wordt overgenomen, is anthropomorphisch. Maar juist dat veelvuldig en sterk anthropomorphisme en anthropopathisme, waaraan vooral het O. T. zoo overvloedig is, bewijzen niet minder dan al het genoemde, dat de groote waarheid van de persoonlijkheid Gods door de gansche Schrift als is heenge-weven, zóó sterk zelfs dat het mogelijk is, daarbij de vraag te stellen, eene vraag trouwens die, naar ik meen, geenszins bevestigend zou mogen beantwoord worden: „ob nicht dieser

¹⁾ *Theol. d. A. T.* blz. 193.

Begriff der Persönlichkeit Gottes so stark betont wird, dass darüber der Gedanke des Geistigen Lebens, der Gottheit, verloren geht, ob also nicht *die* Vorstellung von Gott, welke das Christenthum auszeichnet, wenigstens im Mosaismus noch völlig verdunkelt ist" ¹⁾).

En wat nu ten slotte het N. T. betreft, het is eigenlijk overbodig, dááruit nog opzettelijk aan te wijzen de groote waarheid, waarover wij spreken: de persoonlijkheid Gods. Reeds dit ééne: „onze Vader, die in de hemelen zijt" is hier het einde van alle tegenspraak, en niet minder dit andere, de samenvatting van het gansche Evangelie: „God is Liefde”.

§ 11.

Gods geestelijk wezen.

Het woord van Christus *πνεῦμα ὁ Θεός* (Joh. IV : 24) is ontegenzegglijk het hoogste en laatste woord van alles wat ons geopenbaard is omtrent de natuur van Gods wezen. Immers de groote waarheid van het volstrekt geestelijk wezen van den eenig waarachtigen God heeft daarin hare eenvoudigste en onovertreffbare formuleering gevonden. Toch mag niet uit het oog verloren worden, dat die groote waarheid, onmisbaar als zij is

¹⁾ Aldus Schultz in de 2^{de} uitg. van zijn *Alttest. Theol.*, blz. 458. In de 4^{de} uitg. is het laatste gedeelte van de vraag weggelaten, en terecht; dáár staat alleen dit: «ob nicht dieser Begriff der Persönlichkeit Gottes so stark betont werde, dass darüber das *geistige* Leben, die Gottheit, verloren gehe.» Toch zou ik ook op deze vraag antwoorden: gewis niet.

voor alle ware Godskennis en Godsvereering, ook reeds in het O. T. op velerlei wijze verscholen ligt, en, zij het ook meer omhuld en bedekt, ook dáár reeds onmiskenbaar te voorschijn komt.

1. De bijbel heeft zijn doel niet in eenige theorie, maar in de praktijk. Het is, dunkt mij, volkomen juist en naar waarheid gezegd, allereerst van de geschriften van het O. T.: „tout cela a été écrit, non dans un but historique, ou philosophique, ou dogmatique, mais dans un but religieux.” Dit geldt ook van het N. T.: „Il en est de même du Nouveau Testament, et cela de tous les écrits dont il se compose, sans exception” ¹⁾. Eene eigenaardige toelichting en bevestiging van die waarheid wordt gegeven door het woord van den Heer, hetwelk Johannes ons mededeelt: πνεῦμα ὁ Θεός, een woord, dat ontegenzegglijk mag genoemd worden het hoogste en laatste woord van alles wat ons geopenbaard is omtrent de natuur van Gods wezen, maar dat toch even ontegenzegglijk gesproken en ons gegeven is niet met een theoretisch, maar met een bij uitnemendheid praktisch doel. Immers de Heer spreekt hier tot de Samaritaansche, niet om eene definitie te geven van het wezen Gods, maar om in het licht te stellen de ware aanbidding van God. En toch zien wij aan de andere zijde daardoor ook weér bevestigd wat even waar en goed gezegd is ²⁾: „Il ne peut pas y avoir de religion sans théologie”, al is wel het omgekeerde mogelijk: „mais il peut parfaitement y avoir théologie sans religion.”

¹⁾ Chavannes: *La religion dans la Bible*, I. Introd. XI, XII.

²⁾ t. z. p. VIII.

Zoo is er dus in den bijbel óók, het kan niet anders zijn, wat wij noemen „theologie” ook in den engeren zin, Godsleer; en een van hare centraal-waarheden is geformuleerd in het woord van den Heer, het hoogste en verhevenste dat immer gesproken is: *πνεῦμα ὁ Θεός*.

Wat beteekent het? Allereerst: hoe moeten wij vertalen? „God is een Geest”? Of, zooals men tegenwoordig veelal doet: „God is Geest”? Het behoeft geen betoog, dat taalkundig het een even goed is als het ander, aangezien in het Grieksch het onbepaald lidwoord „een” niet bestaat, evenmin als in het Hebr. en Latijn, en derhalve het verband moet uitmaken, of het er bij moet of niet. Niemand zal dwaas genoeg zijn, om b.v. Joh. I : 6 de woorden: *ἐγένετο ἄνθρωπος* te vertalen door „er was mensch”, of Luc. XXIV : 37, de woorden *ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν*, en vs. 39 *ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὁστέα οὐκ ἔχει* door: „zij meenden geest te zien” en „geest heeft geen vleesch en been.”

De gewone bedenking tegen de vertaling „God is een Geest”, alsof hierdoor gezegd ware, dat God een geest is onder vele andere geesten, heeft eenigen grond; maar het is de vraag, of zij kan opwegen tegen de bedenking, die ontstaat aan de andere zijde, dat namelijk bij de vertaling „God is Geest” de persoonlijkheid Gods niet tot haar recht komt, en zeer zeker ook het pantheïsme daarmee vrede zou kunnen hebben. In ieder geval, zoo men vertalen wil „geest” en niet „een geest”, dan moet het niet om het *πνεῦμα*, maar alleen om *ὁ Θεός*. Nitzsch zegt ¹⁾: „Gott ist nicht ein Geist, sondern Gott ist Geist, d. i. das vollkommene Leben, er hat die

¹⁾ *System der christl. Lehre*, § 62.

Vollkommenheit des Seins." Terecht, meen ik, merkt v. Hofmann ¹⁾ daartegen op: „Dass aber Nitzsch abwehrt, es heisse nicht, Gott ist ein Geist, sondern er ist Geist, damit hat er zwar ganz Recht, aber nicht vermöge des Prädikats *πνεῦμα*, sondern vermöge des Subjects *ὁ Θεός*." Want als men van God zegt: „Hij is geest", dan is daarmede nog niet uitgesloten, dat Hij slechts een der geesten is, evenmin als wanneer b.v. van den mensch gezegd wordt „stof zijt gij" (Gen. III : 19) daarmede uitgesloten is, dat er nog andere stoffelijke wezens zijn. Neen, maar, gelijk Hofmann dan verder zegt: „Diese von Nitzsch gemeinte Enthebung Gottes aus aller Vergleichung mit gleichartigen Wesen geschieht lediglich dadurch, dass das Subject als *ὁ Θεός* benannt wird, nämlich als der, welcher Gott, nicht als einer, welcher Gott ist." Dit nu is zeer juist gezien. Geest is God, niet als een der godheden, (*Θεός*) maar als de eenige die God is (*ὁ Θεός*). Derhalve: *Geest* is Hij die *God* is, Hij alleen. Hoe het zij, en hoe men dan ook vertalen wil, de bedoeling is onmiskenbaar geen andere dan deze: „geest is de natuur van Gods wezen"; m. a. w. God is niet maar „geestelijk", *πνευματικός* ²⁾, wat ook van den mensch kan gezegd worden (1 Cor. II : 15), en ook van het lichaam der opstanding (1 Cor. XV : 44). Neen, maar geest is zijn Wezen; al wat stoffelijk, lichaamlijk, en dus beperkt is, moet van God worden weggedacht, want Hij *is* geest. Dit nu geldt van God alleen; ja als daar een-

¹⁾ *Schriftbeweis*, I, blz. 67.

²⁾ Indien dus ook maar niet gezegd wordt: «geest, d. i. geestelijk" (Syn. Vert.) Neen, *πνεῦμα* is niet = *πνευματικός*. Maar: «wij gelooven... dat er is een eenig en eenvoudig geestelijk Wezen, 't welk wij God noemen» (Ned. Geloofsbel. Art. 1).

maal sprake is van eene *goddelijke natuur*, θεῖα φύσις, en van het deelachtig worden daarvan als het hoogst bereikbare en het hoogste doel voor den mensch (2 Petr. I : 4), wat kan het anders zijn dan juist het wezen Gods als πνεῦμα, daar immers de mensch, naarmate Christus door het geloof in zijn hart woont, „vervuld wordt tot al de volheid Gods” (Ef. III : 17—19; vrgl. 2 Cor. III : 17, 18) ¹⁾.

2. Eene andere vraag, van niet minder belang dan die naar de rechte beteekenis van dat πνεῦμα ὁ θεός, is deze: of daarmee iets volstrekt nieuws aangaande God geleerd is? Het wordt veelal beweerd. Zelfs Steudel ²⁾ verklaart: „dass im A. T. Gott nicht als Geist, sondern vielmehr der יהוה als etwas Gott *zukommendes* dargestellt wird.” Hetzelfde wordt m. a. w. gezegd door F. C. Baur ³⁾: „Hat man bisher den Geist nur als eines der vielen Prädicate des Absoluten angesehen und

¹⁾ Bij Ef. III : 19 zegt J. T. Beck (*Erklärung d. Br. Pauli an die Epheser*, herausgegeben von Lindenmeyer, 1891) op zijne voortreffelijke wijze: Das πληροῦσαι εἰς bezeichnēt den Zielpunkt; dass ihr es bis zur göttlichen Vollkommenheit bringet, analog Matth. 5, 48. In dem τέλει υστεροῦσθε der letzteren Stelle liegt die Vollkommenheit als Angekommensein am Ziel, dass alles geschieht und geschehen ist, was geschehen soll; in πληροῦσαι erscheint die Vollkommenheit als volle Durchdringung, als Durchbildung, dass was in Subject vorhanden sein soll, vollständig darin ist: es ist die Vollkommenheit der Substanz nach. Vrgl. I, 23. Es ist aber die Gottesfülle gemeint, wie sie eben in Christo, von dessen Einwohnung v. 17 ja Alles ausgeht, sich herausgegeben hat und giebt als Gnadenfülle, als Gottmenschheit (vgl. Kol. 2, 9 f.), nicht wie sie, unmittelbar an die Geschöpfe, Gott als dem Einzigen immanent ist und bleibt; es ist die δόξα, wie sie in Christo als göttliches Lichtleben und Liebesleben zur menschlichen Erscheinung kam und so auch die unsrige werden soll in ihrer ganzen Fülle.

²⁾ t. a. p. blz. 236.

³⁾ *Vorles. üb. Neutest. Theol.*, blz. 354.

von einem Geiste Gottes gesprochen, um Gott das Höchste zuzuschreiben, was er nach aussen mittheilen kann, so ist es nun zum bestimmten Bewusstsein gekommen, dass man sich vom Wesen Gottes überhaupt keine Vorstellung machen kann, wenn man nicht schlechthin von ihm sagt, das er Geist sei." En niet anders, om het hierbij te laten, beweert Scholten in eene algemeene stelling over het vierde Evangelie ¹⁾).

Dit moet echter zeer beslist ontkend worden. Volkomen naar waarheid zegt van Oosterzee ²⁾: „Zelfs het woord: God is geest, hoe verheven ook, is slechts de klare, kernachtige uitdrukking eener waarheid, die onder het O. T. althans reeds voorgevoeld en aangeduid was"; en wanneer hij zich daarbij dan enkel en alleen beroept op Ex. XXXIII : 18—23, dan had hij zich daartoe niet behoeven te bepalen, maar, zooals wij zien zullen, nog wel wat anders en beters kunnen noemen. Zonder twijfel is het waar, dat nergens in de gansche Schrift zóó kort en duidelijk en met klare bewustheid die waarheid is uitgesproken als in dat woord van den Heer. Maar reeds de wijze waarop hij daarover spreekt tot de Samaritaansche geeft den indruk, dat Hij slechts klaarlijk en beslist uitspreekt wat haár niet volstrekt vreemd in de ooren klonk. Zelfs Reuss stemt dat toe als hij zegt ³⁾: „Cette thèse (que Dieu est esprit), bien qu'elle ne se rencontre pas ailleurs dans cette forme brève et absolue, n'est pas propre au christianisme; la théologie juive l'adoptait explicitement, et l'on ne peut pas l'appeler une formule johannique. Elle se présente d'ailleurs

¹⁾ *Het Ev. naar Joh.*, blz. 150.

²⁾ *De Theol. des N. V.*, blz. 109.

³⁾ *Hist. de la théol. chr. au siècle apost.*, II, blz. 433.

ici simplement comme une protestation contre matérialisme dans la religion et dans le culte, et n'appartient comme telle à aucun système particulier de théologie spiritualiste." En niet minder kras zegt ook Biedermann ¹⁾: „Das πνεῦμα ὁ Θεός, Joh. 4, 24, ist allerdings nichts Neues im Neuen Testament, sondern allgemein biblische Voraussetzung... Hier ist das biblische Bewusstsein einfach wieder zu geben, wie es selbst sich giebt. Diejenigen, welche der biblischen Gottesvorstellung ihre sinnlichen Momente fixiren und diess als das Wesentliche geltend machen, um sich mit ihrer eigenen „reinern“ Gottesvorstellung darüber zu erheben, die verrathen in der Regel, dass in erster Linie sie selbst mit der religiösen Vorstellung nur hölzern und ungeistig umzugehen wissen.”

Genoeg om te doen zien, dat theologen van verschillende richting het hierin eens zijn met Weiss, als hij (Meyer's Comm.⁶⁾ opmerkt: „Zu verstehen aber, dass Gott Geist sei, konnte Jesus schon nach Ex. 20, 4, Jes. 31, 3 Jedem zumuthen, welcher dem alttestamentlichen Monotheismus angehörte". Ziedaar inderdaad reeds twee plaatsen, waarin het zeer zeker reeds ligt opgesloten. Of welke beteekenis houdt nog het 2^{de} gebod, indien deze waarheid daaraan niet ten grondslag ligt, dat God, als zijnde boven al het stoffelijke, zinnelijke, zichtbare en lichaamlijke verheven, onder geen enkelen vorm kan noch mag afgebeeld worden? En Jes. XXXI : 3 — zoo wij letten op de dubbele tegenstelling: אָדָם (mensen) en אֱלֹהִים (God), en בָּשָׂר (vleesch) en רוּחַ (geest), en op het daarin uitkomend parallelisme: *God* en *geest* — is daarin niet opgesloten, dat in de taal der profetie althans

¹⁾ *Christl. Dogmatik.* blz. 172.

de schaduw gegeven is van het volkomen woord van den Heer? En tot welke andere slotsom moet men komen, wanneer men let op het verband, waarin God genoemd wordt en aangebeden als „de God der geesten van alle vleesch”? (Num. XVI : 22, XXVII : 16). En, om niet meer te noemen, 1 Kon. VIII : 27, Jes. XL : 18 vv. — hoe is het mogelijk, dit alles te verstaan en te waardeeren, tenzij erkend worde, dat in de Godsopenbaring van het O. T. reeds het praeludium wordt vernomen van die groote en heerlijke waarheid, waaraan de Vervuller van wet en profetie voor alle eeuwen en voor de gansche menschheid een vasten vorm heeft gegeven: „God is Geest, en die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid”?

§ 12.

Gods liefdewezen.

De God der openbaring, de natuur van wiens Wezen beschreven werd in het woord *πνεῦμα ὁ Θεός*, is niet de verborgene of onbereikbare, noch ook het onbepaalde en onpersoonlijke *Θεόν*, maar Hij is de Levende, die zijn *leven* niet slechts *openbaart*, maar ook *mededeelt*. Deze waarheid vindt hare schriftuurlijke uitdrukking in het ééne kernwoord: *God is liefde* (1 Joh. IV : 8, 16). *God is liefde*. Daarin ligt opgesloten, dat hier geen sprake is van eenige *eigenschap*, maar van de openbaring van het *wezen* Gods. Dit wezen Gods nu als liefde, wel verre van eene tegenstelling te vormen

met hetgeen het Oude Testament van God leert, is integendeel de verklarende grond van alle heils-openbaring Gods van het begin tot het eind. Doch al is dat niet anders, en al wordt van de liefde Gods ook onder het Oude Verbond op velerlei wijze getuigenis gegeven, het neemt niet weg, dat Gods *wezen* als Liefde eerst onder het Nieuwe Verbond, immers in den persoon en het werk des Verlossers, openbaar en 't heerlijkst kenbaar geworden is.

1. *God is liefde*. Ziedaar een breed veld en een vruchtbaar onderwerp voor de speculatieve dogmatiek. Want, zooals men weet, is van dat bijbelwoord, als ware daarmede eene bepaling gegeven van het metaphysisch *wezen* Gods, sinds vele eeuwen gebruik gemaakt om niets minder dan het leerstuk der triniteit, of liever het trinitarisch Godsbegrip, er uit af te leiden, en dit tevens er door te verklaren.

Ik beoordeel dat niet, en laat alle dogmatische beschouwingen en gevolgtrekkingen aan hare plaats en in haar waarde. Doch mij dunkt, niemand zal ontkennen, dat de Bijbelsche Godgeleerdheid niet anders kan noch mag doen dan zich ook hier te houden binnen haar natuurlijke grenzen, en dat Johannes, blijkens het duidelijk verband waarin dit „God is liefde” tweemaal voorkomt in hetzelfde hoofdstuk, daardoor geenszins een metaphysisch, maar een ethisch begrip van het *wezen* Gods heeft willen geven, m. a. w. dat hij er mee heeft willen uitdrukken niet het *wezen* Gods op zichzelf, maar met betrekking tot den mensch, zooals het gebleken is en openbaar geworden in de zending van zijn eeniggeboren Zoon in de wereld, opdat wij zouden leven door Hem (vs. 9).

Die waarheid nu „God is liefde” is van de hoogste betekenis, want in haar licht verdwijnt al het nevelachtige en onbepaalde van „het goddelijke” als God gedacht, en komt God als de persoonlijke en levende ons, om zoo te zeggen, nabij en in ons bereik. Het is dan ook wel op te merken, dat slechts een enkele keer in de Schrift van God gesproken wordt als τὸ Θεῶν, het onpersoonlijk en abstract „goddelijke”, en wel juist daar waar door Paulus de heidensche voorstelling bestreden en verbeterd wordt, als hij den Atheners verkondigt den levenden God, den Schepper aller dingen, die ook niet verre is van een iegelijk onzer, in Wien wij leven, ons bewegen en zijn, en er dan bijvoegt: „wij dan, zijnde Gods geslacht, moeten niet meenen, dat de godheid (τὸ Θεῶν) goud of zilver of steen gelijk zij” (Hand. XVII : 29). En inderdaad, dit dat God liefde is, het is het hoogste begrip niet slechts der persoonlijkheid Gods, maar van dien God als den Levende, die zijn leven ook openbaart en mededeelt. Want het is ook meer dan wat men noemt eene eigenschap Gods, zooals het veelal verkeerdelijk wordt voorgesteld ¹⁾. Neen, God is niet slechts liefderijk en liefdevol, maar Hij *is* liefde; dat is zijn wezen, gelijk dit eerst volkomen is openbaar geworden onder het N. V. in en door Jezus Christus.

2. Want ook wel reeds onder het O. V. wordt op velerlei wijze getuigenis gegeven van de liefde en van het liefhebben Gods; maar dat het *wezen* Gods liefde is, déze waarheid is uitsluitend Nieuwtestamentisch. Toch moet er wel zeer na-

¹⁾ Zoo o. a. Schleiermacher: *der christl. Glaube*², II, § 166: «Die göttliche Liebe als die Eigenschaft, vermöge deren dass göttliche Wesen sich mittheilt, wird in dem Werk der Erlösung erkannt».

drukkelijk de aandacht op gevestigd worden, dat zelfs het denkbeeld, de gedachte, de voorstelling van een God die liefheeft (in den zin van ἀγαπᾶν) of die liefde (ἀγάπη) heeft en betoont, nimmer in eenig menschenhart is opgeklommen dan alleen in de harten der mannen van den openbaringsgodsdienst bij uitnemendheid, waarvan wij de oorkonden bezitten in de Schriften des Ouden en des Nieuwen Verbonds. Ja, het is niet te veel gezegd wanneer beweerd wordt: reeds het enkele feit dat daar sprake is van een liefhebbend God, en dat het gansche heidendom daar niets van weet, ja reeds het enkele woord liefde, met het oog op God gezegd in het O. en in het N. T., is het onomstootelijk bewijs voor het niet slechts gradueel, maar specifiek verschil tusschen den openbaringsgodsdienst van Israël en van de christenheid, en elken anderen godsdienst. Het woord ἀγάπη is uitsluitend bijbelsch; het zogenoemd klassieke Grieksch, d. i. dat van de heidenwereld, heeft en kent het niet. Wel heeft dit meer dan één woord voor *liefde*; maar de bijbelschrijvers, die gebruik maakten van de Grieksche taal, toen, naar den raad en de bedoeling Gods, al de volken moesten bereikt worden met het door Hem bereide heil, en toen diensvolgens ook zijne heilsopenbaring aan Israël *buiten* Israël moest gebracht en verkondigd worden in eene taal die verder reikte dan de enge grenzen van Israëls volkstaal — die bijbelschrijvers, te beginnen met de Grieksche vertalers van het O. T., en in aansluiting daaraan de schrijvers van het N. T., zij hebben een nieuw woord moeten uitvinden om uit te drukken de liefde Gods en alles wat daaruit voortvloeit onder de menschen, d. i. in het algemeen: de liefde in de hooge en eenig-ware beteekenis en in den goddelijken zin des woords. De Grieksche taal had voor „liefhebben” en

voor „liefde” o ja woorden genoeg. Daar was *ἐρᾶν* en *ἔρως*, *amare* en *amor*, d. i. de liefde van den hartstocht, van het zinnelijk begeeren — is het wonder, dat de bijbeltaal die woorden niet gebruiken kon om iets te zeggen van de liefde Gods? ¹⁾ Daar was ook *φιλεῖν* en *φιλία*. Dit kwam er gewis nader bij, en de bijbeltaal heeft die woorden dan ook wel overgenomen, maar kon toch ook die niet gebruiken voor de liefde in den hoogsten zin, gelijk ze dan ook meer de gedachte van *toegenegen-zijn* en van *vriendschap* ²⁾ dan van liefde uitdrukken, en gelijk niemand het woord *φίλος* dan ook anders vertalen zal dan door *vriend*. Daar waren ook nog andere woorden. Doch geen van die was voldoende. Het werkwoord *ἀγαπᾶν* was voorzeker in het klassieke Grieksch alles behalve onbekend, en het staat ook hooger dan *φιλεῖν*, daar het dient ter aanduiding van de liefde als richting van den wil, het vrijwillig liefhebben, *diligere*, en alzoo eene hoogere, ethische beteekenis heeft. Maar juist dit *ἀγαπᾶν* wordt van geen godheid ooit gezegd. Een god Eros (*Amor*), de zinnelijke liefde

¹⁾ Zie hierbij de schoone artikelen over *ἀγαπάω* en *ἀγάπη* in Cremer's *Wörterb. d. neutest. Gräc.*, die uitvoeriger dan ik hier doen kon opmerkzaam maakt op menige belangrijke bijzonderheid, en uit wien ik hier ook het volgende refereer van Trench (*Synonyms of the New Test.*) betreffende het ontbreken in het N. T. van *ἔρως*, *ἐρᾶν*, *ἐραστής*: « Their absence is significant; in part no doubt to be explained from the fact that by the corrupt use of the word they had become so steeped in earthly sensual passion, carried such an atmosphere of unholiness about them, that the truth of God abstained from the defiling contact with them. »

²⁾ In het N. T. komt *φιλία* slechts eenmaal voor, Jac. IV : 4: « *de vriendschap* der wereld »; *φιλεῖν* meermalen, maar altoos meer in den zin van vriendschappelijke verhouding of betrekking; het drukt iets meer gemeenzaams uit, en het wordt dan ook nooit gebruikt van de liefde der menschen jegens God; dit is steeds *ἀγαπᾶν*.

vergoddelijkt, is in de Grieksche godenleer wel bekend, en dat derhalve de heidensche godenwereld ook haar godinnen heeft, is alles behalve vreemd ¹⁾; maar een god ἀγάπη kent de Olympus niet, ja zelfs het woord heeft in de Grieksche taal eerst zijn intrede gedaan door de taal van den bijbel. Ἀγάπη beteekent eene liefde „welche nicht ein Charakterzug der Humanität, sondern der Divinität ist, welche an Art, Mass und Kraft ihres Gleichen nicht hat auf aussertestamentlichen Gebiet und schlechterdings nicht völler gedacht werden kann, als sie von Gott uns erwiesen, in Christo erschienen ist und von den Christen erfordert wird” (Cremer). Het is de liefde in religieusen en religieus-ethischen zin, de liefde uit, door en tot God — en in dezen zin der godheid liefde toe te kennen, was den Griek en in het algemeen den heiden volstrekt onmogelijk. Dáárom hadden de bijbelschrijvers een nieuw woord noodig om dat uit te drukken — en welk een groote en voorname plaats dit ἀγάπη bekleedt in het N. T., behoeft niet te worden aangewezen. De weg nu tot invoering van dat woord in het Nieuwtestamentisch spraakgebruik was reeds gebaad door de LXX. Want al heeft ἀγάπη bij hen nog niet eene bijzondere, met die van het N. T. overeenkomende beteekenis, zij zijn het toch die het woord hebben ingevoerd,

¹⁾ Zeer terecht is gewezen op de tegenstelling ook in dit opzicht tusschen Israël en de heidenwereld. Het Hebreeuwsch heeft zelfs geen woord voor *godin*. «Dieser Mangel der Sprache ist der grösste Vorzug von Israel's Glauben; denn er beweist, dass die mit dem Worte Göttin verbundene Vorstellung dem Hebräer sozusagen unfassbar war. Damit aber war der semitischen Naturreligion, welche auf dem physischen Gegensatz von männlich und weiblich basirt ist, in Israel von vornherein der Nerv durchschnitten». Baethgen, t. a. p. blz. 289. Ook Dalman wijst daarop, t. a. p. blz. 9.

en uit het meermalen bij hen voorkomend gebruik er van ¹⁾ blijkt overtuigend, dat het hun te doen is geweest om een woord waardoor sterker en bepaalder dan door eenig ander der hun ten dienste staande en reeds gebruikelijke woorden het intensieve, het diep en innerlijkst wezen der liefde werd uitgedrukt. Niettemin bepaaldelijk van de liefde Gods wordt het door hen nog niet gebruikt, wel reeds een enkele maal van de liefde jegens God, Jer. II : 2: „der liefde — אַהֲבָה — uwer ondertrouw”, ἀγάπης τελειώσεως σοῦ; en de enkele keeren wanneer daar van Gods liefde — אַהֲבָה — sprake is, geven zij dat weér of door het, in het klass. Grieksch uiterst zeldzame, ἀγάπησις (Jer. XXXI : 3. Hos. XI : 4. Zef. III : 17) of door omschrijving met het werkwoord ἀγαπᾶν, b.v. Jes. LXIII : 9: „door zijne liefde”, בְּאַהֲבָתוֹ, διὰ τὸ ἀγαπᾶν αὐτοῦς, 1 Kon. X : 9: „omdat de Heer Israel bemint”, בְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל, διὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριον τὸν Ἰσραήλ. Dit ἀγαπᾶν wordt door de LXX dan ook regelmatig dáár gebruikt (en in dit opzicht is daar geen verschil met het vaste spraakgebruik van het N. T.) waar sprake is van de liefde welke behoort tot het gebied der goddelijke heilsopenbaring, d. i. van de liefde met betrekking tot God, en uit dit eigenaardig gebruik van het werkwoord volgde als van zelf de vorming en het gebruik van het substantief ἀγάπη, waar de schrijvers van het N. T. be-

1) Behalve de 17 door Cremer opgegeven plaatsen waar ἀγάπη voorkomt bij de LXX, worden in de kostelijke *Concordance to the Septuagint* van Hatch en Redpath, waarvan nog maar de 1^{ste} Afl. niet lang geleden verscheen, nog een 3tal andere genoemd, en bovendien eenige plaatsen uit andere oude Grieksche vertalingen van het O. T., o. a. uit die van Symmachus (± 200 n. Chr.): Ps. XXXIII : 5 («de goedertierenheid des Heeren», LXX ἔλεος), Ez. XVI : 8 («de tijd der minnen», LXX καιρὸς καταλύοντων), e. a.

hoeft hadden aan een woord hetwelk dienen kon ter aanduiding van die liefde, die eerst in den persoon en het werk des Verlossers hare hoogste uitdrukking gevonden heeft en tot levende werkelijkheid geworden is, zoodat het hier dan ook eerst heeten kan: „wie niet liefheeft, die kent God niet, want God is liefde”, want: „hieraan kennen wij de liefde” — hieraan leeren wij kennen de natuur en het wezen der liefde — „dat Hij” — *ἐκεῖνος*, d. i. Christus — „zijn leven voor ons gesteld heeft” (1 Joh. IV : 8, III : 16); i. e. w. eerst onder het N. V. is de beteekenis van *ἡ ἀγάπη* ten volle en in de werkelijkheid aan het licht getreden (1 Joh. IV : 9).

3. Uit de ontwikkeling nu van dat spraakgebruik blijkt wederom op eigenaardige wijze de waarheid der oude spreuk: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*. Daarop dient gelet te worden. Want groot en gevaarlijk en nog niet weggestorven is het misverstand, hetwelk het Oude en het Nieuwe Testament gaarne tegenover elkander plaatst, en wel met name en bij voorkeur hier, waar Jezus en de apostelen ons God leeren kennen als die de Liefde zelve is. Ziedaar inderdaad een geliefd {thema van het modernisme: de God des O. T. de naijverige, de toornige, de partijdige, de wraakzuchtige, de God des N. T. de God der liefde! Deze beweringen zijn niet nieuw. In dit opzicht althans vertoonen ze, *mutatis mutandis*, een sprekenden familietrek met zeker oud gnosticisme, b.v. van een Marcion. „Die sittlichen Gesichtspunkte ¹⁾, von welchen Marcion bestimmt wird, erweisen sich darin, dass er den höchsten Gott vornehmlich von seiten der Güte, den Demiurg von seiten der Gerechtigkeit zu

¹⁾ Sic. Moet wel zijn: Gesichtspunkte.

charakterisiren pfllegt. Bei keinem Gnostiker sind beide Eigenschappen in gleicher Unversönlichkeit gegenübergesteld. Jener ist der Gute, der nur woltun und vergeben kann. Marcion glaubt die Tiefe seiner Liebe nur dadurch würdigen zu können, dass er die Strafgerechtigkeits vollkommen fern van ihm hält en sie dem Demiurg beilegt, dem Judengott, welcher hart wie das Gesetz, ein erbarmungsloser Rächer der Uebertretungen, nach Blut en Krieg begierig is" ¹⁾).

Neem den demiurg-titel weg, en wat houdt gij over dan den Jodengod, van wien beweerd wordt dat hij door het O. T. wordt voorgesteld als „bloeddorstig", en van wien „men in den alleroudsten tijd geloofde, dat Hij het kwaad, hetwelk de vaderen misdreven, bezocht aan henzelfen en aan hunne kinderen en nazaten", een geloof waarvan men later echter is teruggekomen, omdat men „deze leer onbillijk en hard vond" ²⁾? Niet anders ook is het bedoeld, wanneer gezegd wordt: „Wij leeren wel de meening des wetgevers kennen, dat God een naijverig wezen is, bezoekende de zonden der vaderen aan de kinderen in het derde en vierde geslacht, en de opvatting des evangelies, dat God liefde is, onpartijdig en onbeperkt" ³⁾. En ook, al wordt van het O. T. met zekere waardeering gesproken, en vooraf toegestemd dat „sa valeur historique est très grande", van die historische waarde gaat nog al iets af, wanneer daar van datzelfde O. T. in één adem wordt bijgevoegd: „que tout spécialement l'amour de Dieu n'y

¹⁾ Jacobi, in Herzog's Real-Enc. ² V, blz. 233. Vrgl. Baur: *Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.* ², blz. 187, 225.

²⁾ J. C. Matthes: *de nieuwe richting* ¹, blz. 57.

³⁾ J. Herderschee: t. a. p. blz. 320.

soit encore que de la partialité et de l'indulgence, sa justice essentiellement de la vengeance" ¹⁾).

Ik moet bekennen, dat ik altoos met eenige verbazing kennis neem van dergelijke verzekeringen, waarin ik niets anders zien kan dan eene eenzijdige beschouwing van enkele teksten en een volstreckte miskenning van den geest en de strekking (wat de Franschen noemen „le teneur”) van het gansche Oude Testament. Eerder zou ik dan ook kunnen instemmen met de tegenovergestelde verzekering ²⁾): dat God liefde is „diess lehrt die Schrift allerdings, aber nicht bloss durch solche Sprüche, wie 1 Joh. 4, 8. 16, so dass man etwa von dem Alten Testamente, weil sich in ihm solche Sprüche nicht finden, sagen müsste, jene Wahrheit sei ihm fremd. Wie der Spruch, dass Gott Geist ist, nur gelegentlich etwas aussagt, das die Schrift überall voraussetzt, so finden wir in jenem johanneischen Worte, Gott ist Liebe, nur gelegentlich kurz zusammengefasst, auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht, was die Schrift durchweg, die ganze Schrift lehrt.” Dit nu is misschien een weinig te sterk uitgedrukt, omdat het den indruk zou kunnen maken alsof het liefde-wezen Gods niet eerst op de hoogte van het N. T. volkomen ware aan het licht getreden, en als ware dus ook in dat opzicht niet eerst in Christus de vervulling gegeven van wet en profetie — het neemt niet weg, dat, waar sprake is van de liefde Gods, het O. T. nog veel minder *tegenover* het Nieuwe dan daarmede gelijk te stellen is. Of heeft Christus een onbekenden en nieuwen God aan Israël gebracht en aan de

¹⁾ Chavannes: *la religion dans la bible*. I, blz. 422, 423.

²⁾ Hofmann: *der Schriftbeweis*. I, blz. 68, 69.

wereld verkondigd, en heeft Hij den Sadduceën *niet* den mond gestopt, als Hij tot hen zeide: „gij dwaalt, niet wetende de Schriften noch de kracht Gods”, van dien God, die daar zegt: „Ik ben de God Abrahams en de God Isaäks en de God Jakobs”? (Matth. XXII : 29, 32). En deze groote kern van het Evangelie: „Alzoo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eeniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een iegelijk, die in Hem gelooft, niet verderve, maar het eeuwige leven hebbe” (Joh. III : 16), en de weerklink daarvan: „Hierin is de liefde Gods jegens ons openbaar geworden, dat God zijn eeniggeboren Zoon gezonden heeft in de wereld, opdat wij zouden leven door Hem” (1 Joh. IV : 9) — is juist dat niet het einde van alle tegenspraak, wanneer gezegd wordt, dat die God, die dit liefdewonder toch niet gewrocht heeft door de zending van zijnen Zoon als een Deus ex machina, maar door zijne eeuwenlange voorbereidingen en toebereidingen in zijne wegen met Israël en de volken, voorwaar niet eerst met het optreden van Christus in de wereld de God der liefde geworden is of als zoodanig zich geopenbaard heeft?

Doch wij behoeven ons niet te bepalen bij gevolgtrekkingen, want daar is niet weinig in het O. T. wat meer onmiddellijk en uitdrukkelijk getuigenis geeft aan de liefde Gods. Ik herinner allereerst juist aan dat zoo veelzins miskende woord uit den dekalog: Ex. XX : 5, 6, waarbij het is alsof zij, die den God der liefde niet ontdekken kunnen in het O. T., alleen een oog hebben voor den „ijvergod” ¹⁾ van vs. 5, en in 't geheel geen oog voor wat toch in één adem daarop volgt in vs. 6: „en doe barmhartigheid aan duizenden der-

¹⁾ Wij komen daarop welhaast terug.

genen, die mij liefhebben, en mijne geboden onderhouden ¹⁾. Welke groote beteekenis dit heeft in de gansche Oudtestamentische oeconomie, kan ons nader blijken wanneer wij eenige aandacht schenken aan een ander getuigenis, waarin alle woorden zijn samengevat, welke de Oudtestamentische taal bevat om uit te drukken de veelvuldigheid der betooningen zijner liefde jegens zondige menschen. Ik bedoel Ex. XXXIV : 6 ²⁾. „Barmhartig, genadig, lankmoedig en groot van weldadigheid” (of „goedertierenheid”, zooals dit laatste woord veelal elders vertaald is). Ziedaar eene belijdenis, die onder het O. V. zóózeer tot eene vaste formule, om zoo te

¹⁾ Zeer goed zegt Ritschl, *die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II, blz. 95, dat het «Charakter der Güte und Hülfe für die Menschen, welcher in dem Verhältniss Gottes zu dem Bundesvolke bestimmt hervorgekehrt ist», te beschouwen is «nicht als Folge dieses particularen Verhältnisses, sondern offenbar als ursprüngliches Attribut des Schöpfers und Lebenspenders. Denn diese Annahme ist unumgänglich, auch wenn es nicht gelegentlich ausgesprochen wäre, dass Gott gütig gegen Alle sei, voll Erbarmen über alle seine Werke (Ps. 145, 8. 9; Jona 4, 10. 11). Wenn nämlich im Dekalog das Verbot des Dienstes anderer Götter und der Gottesbilder dadurch begründet wird, dass Gott die Uebertretung bis in das vierte Geschlecht bestrafen, die treue Gesetzerfüllung aber mit Barmherzigkeit bis in das tausendste Geschlecht belohnen werde, so ist dies Uebergewicht der Güte über die Strenge eben als Charakterzug der wahren Gottheit bezeichnet, und nicht aus seinem besondern Verhältniss zum erwählten Volke abgeleitet.»

²⁾ Van de beide verzen, 6 en 7 te samen, zegt Dillmann (Comm.) zeer schoon: «Damit ist dem Mose das innerste Wesen Jahve's, seine volle ethische Herrlichkeit zwar nicht in sinnfälliger Erscheinung gezeigt, aber in Worten und für die geistige Erkenntniss erklärt, wesentlich übereinstimmend mit 20, 5 f., aber dem gegebenen Anlass und dem Wesen Gottes selbst gemäss dahin fortentwickelt, dass die Gnade und Liebe als die über den Zorn und die Strafgerechtigkeit immer wieder übergreifende, den innersten Grund in dem heiligen Wesen Gottes bildende aufgezeigt wird (Num. 14, 18)».

zeggen tot eene geloofsformule geworden is, dat wij haar aantreffen en gedurig herhaald vinden in verschillende geschriften uit de verschillende tijden van Israëls bestaan. Slechts enkele voorbeelden. Neh. IX : 17; Ps. LXXXVI : 15; CIII : 8; CXLV : 8; Joël II : 13; Jona IV : 2. Het is niet gemakkelijk, deze vier zoo na verwante begrippen recht te onderscheiden en ieder afzonderlijk in hun beteekenis te bepalen. Wij houden ons niet lang er bij op. 1^o רַחֵם, LXX : οἰκτίρων, Vulg. *misericors, barmhartig* — daarin is uitgedrukt de bewogenheid der liefde Gods wegens de ellende der menschen, en de grond is er in aangegeven van al die daden en handelingen Gods, waarin die bewogenheid zich uit en betoont. „In dieser Gesinnung, welche auch in dem Worte רַחֵם ausgedrückt ist, ist die freieste Bewegung des Erbarmens mit der innern Nothwendigkeit eins” ¹⁾. 2^o נָחַן, LXX : ἐλεήμων, Vulg. *clemens, genadig*; van נָחַן, נָחַה, zich nederbuigen, en vandaar: gunstig zijn, nml. door zich tot iemand neder te buigen, door nederbuigende goedheid. Dit is voorzeker nog wel niet het Nieuwtestamentische χάρις, waardoor het subst. נָח door de LXX somtijds (Gen. XIX : 19; Num. XI : 15), maar meestal door ἔλεος is weergegeven; maar het is die zijde der liefde Gods, krachtens welke Hij zich tot de menschen nederbuigt, en hun, al zijn ze zondaren, nog gunsten bewijst en goedgunstig gezind is. 3^o אָנַח נַפְשִׁי, LXX : μακρόθυμος, Vulg. *patiens, lankmoedig*, eigenlijk: „lang”(wachtend) of „traag tot toorn” (βραδὺς εἰς ὀργήν, Jac. I : 19). Wat anders is daardoor uitgedrukt, dan het geduld der liefde Gods, waardoor Hij tijd geeft tot bekeering, het oordeel niet haastig voltrekt, en zoowel het goede als het kwade tijd laat om tot rijpheid te komen? wat

¹⁾ Ritschl, t. a. p. blz. 96.

anders dus, dan de μακροθυμία Gods, waarvan ook het N. T. zoo veelvuldig getuigenis geeft, of ook zijne „verdraagzaamheid”, de ἀνοχή Θεοῦ? (Mt. XIII : 24—30; XVII : 17; Luc. XIII : 6—9; Rom. III : 25; IX : 22; 1 Tim. I : 16; 1 Petr. III : 20; e. a.). 4^o רַחֲמִים, LXX : καὶ πολυέλεος, Vulg. multae miserationis, *groot* (of eigenlijk: *veel* of *vol*; רַח, evenals het Gr. πολὺς, heeft ook deze intensieve beteekenis) *van goedertierenheid*. Ook dit רַח, bij de LXX in den regel = ἔλεος, komt het Nieuwtest. χάρις het meest nabij, maar het is niet hetzelfde, want het is niet, zooals dit, een bepaald soteriologisch begrip. Want „de wet is door Mozes gegeven, de genade en de waarheid is door Jezus Christus geworden” (Joh. I : 17), en eerst in Christus is „de zaligmakende genade Gods verschenen aan alle menschen” (Tit. II : 11).

Niettemin bij al deze getuigenissen, is er geen reden om te vragen: hoe is het mogelijk, den God, die door het O. T. verkondigd wordt, te plaatsen tegenover Dien, van Wien de apostel getuigt: „God is liefde”?

Maar, zóó wordt gezegd, maar dan de gerechtigheid Gods, en de ijver Gods, en de toorn Gods, zooals daarvan gesproken wordt menigvuldig in het O. T., waar bergt gij daartegenover zijne liefde, en hoe bedekt gij den onverzoenlijken tweespalt tusschen het een en het ander?

Welnu, ik beweer: hier is niets te bedekken, noch iets te verbergen of te bergen. Daar heerscht in de theologische wereld tot den huidigen dag nog een verbaasende spraakverwarring, die vooral zich ook kenbaar maakt bij het onderwerp waarover wij nu handelen.

In het algemeen zouden wij kunnen vragen: hebt gij alleen in het Oude en nimmer in het Nieuwe Testament iets gelezen

van de gerechtigheid, van den ijver, van den toorn Gods, en zoo ja, waarom struikelt gij met uw begrip van de liefde Gods over deze dingen alleen in het eerste en niet eveneens in het andere? Doch ook, om niet bij dat algemeene te blijven, zoo wij komen tot de bijzonderheden, dan mag gevraagd worden, of men zich billijkerwijze ergert.

Allereerst dan: Gods *gerechtigheid*. Gewis, het O. T. is er vol van — evenzeer als het Nieuwe; en hier zoowel als dáár is het een der belangrijkste grondwaarheden van ver reikende strekking. Het is hier evenwel de plaats niet om dit punt naar den eisch te behandelen; de ontwikkeling er van behoort elders, en wij behouden ons voor, daaraan plaats te geven bepaaldelijk in de paulinische beschouwing van de verzoening, waar juist die groote waarheid van de δικαιοσύνη Θεοῦ van zoo diep-ingrijpend belang is. Daarom moet ik mij hier beperken, en bij dit aangelegen punt mij bepalen tot hetgeen in direct verband staat met het onderwerp dat hier aan de orde is. Nu dus alleen het volgende. Ik ga hier niet meê met Ritschl, wiens verkeerde ontleding en voorstelling van de idee der gerechtigheid Gods in het Oude en de daarop gebaseerde in het Nieuwe Testament in maar al te breede kringen ingang gevonden heeft. Het is niet waar, wat hij meent betoogd te hebben, dat de יְהוָה Gods in het Oude, en diensvolgens ook de δικαιοσύνη Θεοῦ in het Nieuwe enkel en alleen de beteekenis heeft van „heilschaffende Gerechtigheit”, en mitsdien inderdaad hetzelfde is als חֶסֶד, χάρις, genade. Wat hij in zijn hoofdwerk dienaangaande breed ontwikkeld heeft ¹⁾, dat is in zijn Compendium ²⁾ aldus samengetrokken: „Damit [nml.

¹⁾ t. a. p. blz. 101—118.

²⁾ *Unterricht in der christl. Religion* ². § 16.

met de Gerechtigkeits Gottes] ist im A. T. die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil bezeichnet, welche theils an den frommen und aufrichtigen Anhängern des alten Bundes sich bewährt, theils in Aussicht genommen wird für die Gemeinde, an der sich die Herrschaft Gottes zu ihrem Heile vollenden soll... Desshalb ist auch im N. T. die Gerechtigkeits Gottes als der Maszstab der eigenthümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die Gemeinde Christi zu Stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird, *kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden*" ¹⁾. Dit nu is gansch averrechtsch verkeerd, een mystificatie en van het Oude en van het Nieuwe Testament. Doch had Ritschl gelijk, dan, het is duidelijk, ware meteen ook de ergernis weggenomen voor allen die om den wille der liefde en genade Gods zich stooten aan zijne gerechtigheid. Ik moet echter eerlijk bekennen, dat ik geen vrede kan hebben met dezen „Ausgleich“, om de eenvoudige reden dat het een kunststuk is, hetwelk de bijbel zich niet kan laten welgevalen.

Neen, de צדקה zoowel als de δικαιοσύνη Gods, d. i. zijne

¹⁾ De cursiveering is van mij. Ik voeg hier nog bij een woord van Biedermann (t. a. p. blz. 180), die daarmee blijk geeft van eenigszins objectiever beschouwing. «Dass das Alte Testament einen *gerechten*, das Neue Testament dagegen einen *gnädigen* Gott lehre, diese Gegenüberstellung ist eine oberflächliche Verkennung des biblischen Gottesbewusstseins, die ein wahres Moment verzerrt. Im A. T. ist die Gnade Gottes... eine Cardinalidee des ganzen religiösen Pragmatismus; ebenso gut wie im N. T. die Gerechtigkeits Gottes die durchaus nothwendige Voraussetzung der Gnade, welche letztere ja von Paulus die in Christo geoffenbarte Gerechtigkeits Gottes genannt wird [?]. Die *Gerechtigkeits* Gottes duldet nichts seiner Heiligkeit Widerstrebendes und hebt es auf; die *Gnade* ist nur die Kehrseite» etc.

gerechtigheid zoowel naar het Oude als naar het Nieuwe Testament, is een louter-formeel of relatief begrip, m. a. w. zulk een waarvan de inhoud door de uitdrukking op zichzelf nog geenszins bepaald is, maar welks inhoud wordt aangegeven door het verband waarin het voorkomt. Ontegenzeggelijk ja staat het vast, dat de gerechtigheid Gods veelmaal niets anders is dan zijne *helpende*, *reddende*, *heilbrengende* gerechtigheid. Maar dit is slechts de ééne zijde der waarheid, en ik acht het volstrekt onmogelijk, aan de andere zijde het element der *straffende* en *richtende* gerechtigheid er uit weg te doen. Zooals wij zeiden, is het hier niet de plaats om dit naar eisch in het licht te stellen. Daarom noem ik slechts, zonder nadere toelichting, enkele plaatsen, die toch ook duidelijk genoeg spreken voor zichzelf: Ps. VII : 12 (vgl. 13, 14); Ps. IX : 5, 6; Ps. XI : 7 (vgl. vs. 6); Ps. LI : 6; Ezra IX : 15; Jes. X : 22; Klaagl. I : 17, 18; Dan. IX : 14; en voor het N. T. o. a. Rom. III : 25, 26 ¹⁾.

Welnu, dit is het wat ik beweer: de gerechtigheid Gods, wel verre van eene tegenstelling te vormen met zijne liefde en genade, is en als heilbrengende en als straffende gerechtigheid juist de onmisbare veronderstelling daarvan. Ook de

¹⁾ Het is misschien min of meer merkwaardig, dat de nieuwe Syn. Vert. hier conservatiever en beslist sprekend is dan de oude Stat. Vert. De eerste toch teekent bij vs. 25 aan: « Dit woord, elders *gerechtigheid* vertaald, duidt hier die *rechtvaardigheid* Gods aan, die, niet onderscheiden van zijne heiligheid, zich openbaart in het straffen der zonde, en ook in de hier beschreven wijze, waarop hij den zondaar rechtvaardigt. Zoo ook vs. 26 », terwijl de andere twijfelend aanteekeent: « d. i. om te betoonen zijne trouw en waarheid in het houden van zijne beloften, ofte ook om te bewijzen dat Hij rechtvaardig is, dewijl Hij zelfs in Christo de zonden straft. »

liefde Gods ware niet volmaakt zonder de gerechtigheid, en ook deze is een straal van het licht zijner liefde. Dit is volkomen aan het licht getreden in het N. V., en het wordt door Paulus gezegd op meer dan ééne wijze (Rom. I : 17; III : 21), het duidelijkst Rom. III : 25, 26, de bedoeling waarvan wij aldus kunnen samenvatten: De rechtvaardigheid Gods heeft zich in den dood van Christus bewezen en als zulk eene die de zonde straft, en als zulk eene die tegelijk den geloovige rechtvaardigt; want Hij beoordeelt en behandelt den zondaar nu niet meer naar den maatstaf van een wet der werken, maar naar dien van de wet des geloofs.

Maar nu dan de *ijver* Gods? In het N. T. wordt slechts tweemaal gesproken van den *ζῆλος Θεοῦ*: Rom. X : 2, waar *Θεοῦ* echter als genit. obj. moet genomen worden (*ijver tot of voor God*), en, wat dan alléén overblijft, 2 Cor. XI : 2. Dit laatste nu verklaart reeds veel, ook ten opzichte van de bedoeling en beteekenis van het Oudtest. spraakgebruik. Het is toch volkomen duidelijk uit het verband, dat Paulus hier spreekt van den „ijver Gods”, waarmede hij zijn eigen ijverzucht vergelijkt, omdat hij de Corinthische gemeente zich voorstelt als aan Christus verloofd (*ἡμεσοάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ*, „want ik heb u aan éénen man verloofd”), d. i. als zijne bruid, en nu in gevaar of op het punt van Hem ontrouw te worden. Deze beeldspraak nu is geheel ontleend aan de zeer gewone Oudtest. voorstelling van eene huwelijksverbintenis, welke God met Israël gesloten heeft (Jes. LIV : 5, 6; Hos. II : 18, 19; Jer. III : 1; Ez. XVI : 8 vv. en vele malen elders). Daarop is ook gegrond de zoo menigvuldig in het O. T. voorkomende voorstelling van Israëls afgoderij als „hoererij” en „afhoereeren” (Num. XIV : 33; 2 Kon. IX : 22; Ps.

LXXIII : 27; Jes. LVII : 3; e. a.), en daarom wordt diezelfde beeldspraak ook in het N. T. bij herhaling overgebracht en toegepast op de verbintenis van Christus en zijne gemeente (Mt. IX : 15; XXII : 2 vv.; XXV : 1—10; Joh. III : 29; Openb. XXI : 2, 9; XXII : 17; e. a.).

Hieruit nu is het reeds volkomen duidelijk, dat, zoo menigmaal daar sprake is van den „ijver” of de „ijverzucht” Gods, dit niet anders kan bedoeld zijn dan als een *ijver der liefde*, gelijk dan ook in de fr. vertaling altoos sprake is van „un Dieu jaloux”. Dáárom nu en in dien zin heet God „een ijverig God”, אֵל יָזֵר (Ex. XX : 5), en „ijveraar” (Ex. XXXIV : 14, vrgl. vs. 15). Dit is ja een sterk anthropopathie; maar niet sterker dan zoovele andere; en juist die kras menschvormige voorstelling is het sprekendst bewijs, dat de liefde niet zoek is in de ijverzucht Gods.

Dit geldt, ten slotte, niet minder van den *toorn* Gods, waarover zoo menigeen zich vertoornt. Ook déze uitdrukking is zonder twijfel anthropatisch. Doch men bedenke vooreerst dit: tegenover liefde staat, niet toorn, maar haat, terwijl de tegenstelling van toorn wederom niet liefde is, maar onaandoenlijkheid, onverschilligheid jegens anderen. Wij toornen niet tegen iemand, wiens lot en doen en laten ons niet ter harte gaat, en die ons koud en onverschillig laat. Dat is de onaandoenlijkheid der liefdeloosheid, de onverschilligheid der zelfzucht, die denkt en zegt en vraagt: „ben ik mijns broeders hoeder?” Maar de liefde juist kan toornen ¹⁾; en is het niet

¹⁾ «Der Zorn ist das Correlatum der Liebe in ihrem Gegensatz gegen die Selbstsucht, und eben sie selbst ist der Selbstsucht gegenüber der Zorn. Er ist diejenige Affektion der Persönlichkeit, welche dadurch hervorgerufen wird, dass sie ein anderes Individuum, dessen Gemeinschaft

algemeen toegestemd en eene algemeene ervaring, dat wij juist van hen, die wij het meest liefhebben, vaak het minste, zoo het ons verkeerd dunkt, verdragen kunnen? Zóó is het met óns, menschen, wier toorn, omdat wij zondaren zijn maar al te vaak verkeerd en onbillijk, onheilig en zelfzuchtig is, toomelooze drift en heftige hartstocht, en maar al te licht overgaande in een gevoel van bitterheid, wanneer wij het toelaten dat de zon onder ga over onze toornigheid. Doch daar is ook een heilig toornen, dat der waarachtige liefde. Of heeft Jezus misschien gezondigd, toen Hij den tempel reinigend met een geesel van touwkens, de discipelen deed indachtig worden dat er geschreven is: „de ijver uws huizes heeft mij verslonden” (Joh. II : 17), of is Hij een zondaar geworden toen Hij bij eene andere gelegenheid de farizeën rondom met toornigheid aanzag, meteen bedroefd zijnde over de verharding huns harten? (Mc. III : 5). En is het ongerijmd, wanneer Paulus de onderstelling uitspreekt, dat het mogelijk is, toornig te worden en daarin niet te zondigen? (Ef. IV : 26; Ps. IV : 5, naar de LXX).

En nu dan de toorn Gods? Het is wel op te merken, dat de LXX voor de verschillende Hebr. synoniemen, waardoor die gedachte wordt uitgedrukt, slechts twee woorden, *Συμῆς* en *ὀργή*, en deze twee meestal verbonden (*ὀργὴ Συμοῦ κυρίου*,

sie in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet — die Reaktion der Liebe gegen die Selbstsucht des Nächsten, auf welche sie trifft. Darum kann *recht*, d. h. in moralisch normaler Weise nur *der* zürnen, der lieben, und zwar *recht* lieben kann.... Liebe und Zorn sind wesentlich Correlata; wer nicht zürnen kann, kann auch nicht lieben. Der Lieblose kann nur (kalt) *hassen*. Der Zorn ist nur eine eigenthümliche Art der Liebe, sich zu äussern.» Rothe: *Theol. Ethik*². I, blz. 527, 528.

Num. XII : 9, en meermalen), maar nimmer *μῆνις* gebruiken, wat, naar het Gr. spraakgebruik, toch meer voor de hand lag, gelijk het van den menschelijken toorn dan ook enkele malen bij hen voorkomt. Dit nu heeft een goeden grond, „und zwar nicht darin“, zegt Cremer (Wörterb.) „dass *μῆνις* etwa zu mythologisch gefärbt wäre, sondern darin, dass der Zorn Gottes, Jhvs, thatsächlich etwas durchaus anderes ist als die *μῆνις* der griech. Götter. Die *μῆνις* der Götter ist unerbittlich und unversöhnlich..., sie schließt ein *satanisches* Moment in sich... Anders aber der Zorn Gottes. Derselbe ist nicht schlechthin unabwendbar, geht auch nicht aus einer von Natur den Menschen abgewendeten Gesinnung hervor, sondern wird hervorgerufen durch der Menschen Sünden... Es war für die LXX unmöglich, *μῆνις* vom Zorne Gottes zu gebrauchen, während auf der anderen Seite die Griechen *ὀργή* höchst selten von den Göttern aussagten und dann nur von einzelnen Zornesäusserungen, *θυμός* so viel ich sehe nie.“ Dit nu staat in onmiddellijk verband met de Oud- en ook Nieuwtestamentische verzoeningsleer, waarover wij hier natuurlijk nog niet kunnen uitweiden. Het was ons hier alleen er om te doen, in het licht te stellen, dat de menigvuldige vermelding van den toorn Gods in het O. T. in de verste verte geen recht geeft, den God des O. V. te plaatsen tegenover den God der liefde van het N. V., en dat de apostel der liefde, nadat hij eerst geschreven heeft: „die in den Zoon gelooft, die heeft het eeuwige leven“, en daarmee getuigenis geeft aan de liefde Gods, zichzelf niet weerspreekt als hij in één adem er bijvoegt: „maar die den Zoon ongehoorzaam is, die zal het leven niet zien, maar de toorn Gods blijft op hem“ (Joh. III : 36).

§ 13.

Gods eenheid.

God is één. Ziedaar eene van die grondwaarheden, welke de H. Schrift, zonder dat zij haar ergens opzettelijk tracht te bewijzen, van het begin tot het eind nadrukkelijk stelt en doorlopend handhaaft, en wel in tweeërlei zin, te weten zóó dat Gods eenheid tevens ook zijne eenigheid, en omgekeerd zijne eenigheid ook vanzelf zijne eenheid is.

Voor het Nieuwe Testament is die waarheid onbetwistbaar en onbetwist. En wat het Oude Testament betreft — zal de waarheid der eenheid Gods, of beter gezegd: de erkenning en belijdenis daarvan in het israelietische volksleven, juist beoordeeld en tot haar recht gebracht worden, dan mag nimmer worden voorbijgezien, dat zij, uit den aard der zaak, niet dan onder veel afval en bestrijding onder Israël zich heeft kunnen handhaven en tot algemeene gelding komen. Maar de voorstelling alsof Jehovah enkel en alleen ware aan te merken als een volksgod of als de nationaal-god van Israël nevens of boven andere volksgoden, doet te kort aan het principieel verschil tusschen het israelietisch monotheïsme en alle polytheïsme, en miskent het wezenlijk en eenig karakter van Gods eenheid en eenigheid, gelijk het gansche O. T. daarvan getuigenis geeft.

1. Ik herhaal niet wat onder § 9 allereerst is opgemerkt aangaande de dogmatische beschouwingen en gevolgtrekkingen, gelijk die zich hebben vastgezet in de min-juist geformuleerde tegenstelling van unitarisme en trinitarisme. Slechts herinner ik daaraan, en doe ten overvloede hier alleen nog opmerken, dat de dogmatiek zich ten onrechte heeft meester gemaakt van die groote waarheid „God is één”, om te pleiten voor eene dogmatische formuleering van het *Godsbegrip* in anti-trinitarischen zin. Wij laten dat nu verder rusten, terwijl het ook genoegzaam bekend en desnoods met de stukken te bewijzen is, dat ook de strengste trinitariërs de unitas Dei nimmer verloochend hebben, al kan het ook niet ontkend worden, dat sommige dogmatici wel eens aanleiding gegeven hebben tot de ernstige beschuldiging van tritheïsme, het anti-schriftuurlijkste dat er is.

Want indien er, nevens die van het bestaan van God, ééne waarheid is, welke, naar bijbelsche beschouwing, boven alle dingen vaststaat, dan is het die van Gods eenheid en dus ook tevens van zijne eenigheid. Ook dáárvoor tracht de H. Schrift nergens wat men noemt een bewijs te leveren. Natuurlijk niet; want eenmaal vastgesteld, dat God bestaat, is tegelijk ook vastgesteld dat Hij één is, omdat God niet meer God zou zijn indien er een tweede ware nevens Hem.

Voor het N. T. staat dit boven alle tegenspraak vast. Mij althans is het niet bekend, dat iemand het zuiver monotheïstisch karakter van het Christendom van zijn aanvang en oorsprong af immer geloochend heeft of in twijfel getrokken. Monotheïstisch, d. i. de belijdenis van Gods eenigheid, wat nog iets anders is dan zijne eenheid; maar het een sluit het

ander in ¹⁾. Terecht is het dan ook gezegd: „Bepaaldelijk mogen wij ons de eenheid van God niet denken als stoffelijke eenheid, gelijk de eerste term van onze getallenreeks is; wij hebben nevens God geen tweede. Zijne eenheid is zijne eenigheid” ²⁾. Zoowel het een als het ander wordt in de Schrift, en bepaaldelijk in het N. T., op verschillende wijze en bij verschillende gelegenheden uitgesproken en vastgesteld; natuurlijk niet zóó dat ergens eene beschouwing geleverd wordt hetzij over de onderscheidenheid, hetzij over het onderling verband der begrippen „eenheid” en „eenigheid” — want de Schrift heeft nimmer een speculatief, maar altoos een praktisch doel — maar zóó dat nu eens meer het ééne, en dan meer het andere op den voorgrond treedt, al naar het verband waarin en de aanleiding waarnaar daarover gehandeld wordt.

Het is voldoende, eenige der voornaamste plaatsen uit het N. T., die hierop betrekking hebben, aan te geven zonder nadere toelichting, want zij spreken voor zichzelf. Joh. V : 44 (*παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ* is niet: „van God alleen”, Stat. Vert.,

¹⁾ Alhoewel wij ons hier niet verder mogen inlaten met dogmatische onderscheidingen en bepalingen, acht ik het toch niet ondienstig en ook niet te veel, te doen opmerken, hoe onze oude dogmatici het begrip der eenigheid en dat der eenheid onderscheidten als «unitas numeri» en «unitas speciei», of ook «quantitativa» en «qualitativa». Aldus b.v. Gerhard (*loci* I, § 95): «Deus est essentia et numero unus»; en Thysius (in *Synops. pur. theol.* Disp. VI, 25): «Ut porro essentia nullam compositionem admittit, ita neque divisionem in partes, species et numerum; adeoque unus est Deus, Deut. 6, 4. Marc. 12, 29, 32. unitatis voce non accepta, qua principium numeri est, sed numero opposita, ita ut non sint neque esse possint plures, non sit alius, nullus praeterea, et ultra, et praeter ipsum, neque ullus secum, seu coram ipso, aut uspiam in coelo et terra sit Deus, sed ipse tantum, solus, et solum sit Deus.»

²⁾ Van Toorenenbergen: *Christel. Geloofsleer*, blz. 59.

maar: „van den eenigen God”); Joh. XVII : 3 (zie blz. 30, noot 1); 1 Cor. VIII : 4—6; 1 Thess. I : 9. Dáár komt overal meer Gods eenigheid op den voorgrond; daarentegen zijne eenheid bepaaldelijk in Rom. III : 30; Gal. III : 20; 1 Tim. II : 5 ¹⁾; en vooral ook Marc. XII : 29, eene aanhaling uit het O. T. van zeer groote beteekenis, waarop wij nader de aandacht gaan vestigen.

2. Want meer bezwaren levert ten deze het O. T. op; in meer dan één opzicht. Niet dat het kan betwijfeld worden, dat het monotheïsme ook dáár beleden en gehuldigd wordt; maar in hoeverre en in welken zin dat het geval is, en of die belijdenis ook moet erkend worden als het characteristicum van Israëls godsdienst ten allen tijde — ziedaar de belangrijke vragen, waaraan allerlei andere splinterige vraagstukken vastzitten, en die dan ook tot heden toe op zeer uiteenlopende wijze beantwoord worden.

Allereerst komt hier in aanmerking Deut. VI : 4. Dit toch is en blijft — door niemand wordt het ontkend — de locus classicus bij uitnemendheid, wanneer gevraagd wordt naar het getuigenis des O. T. aangaande de eenheid Gods. Dáár toch heeft die waarheid haar bepaalde en opzettelijke formulering gevonden, ja zij is daar als in een vaste, om zoo te zeggen officieele formule als het ware gecodificeerd, zooals ook blijkt uit de aanhaling daarvan door Jezus (waarover zoo met een nader). Dit immers is duidelijk, dat daar over de eenheid Gods gesproken wordt niet ter loops of als iets bijkomstigs,

¹⁾ De drie laatstgenoemde plaatsen, voor een deel ware «cruces interpretum», geven op eigenaardige en uiterst merkwaardige wijze getuigenis van de eenheid Gods. Zij vereischen zeer zeker eene opzettelijke toelichting, wat mij toch niet zoo bijzonder moeilijk toeschijnt. Doch ik moet dat be-
waren voor een stuk paulinische theologie.

maar wel zeer opzettelijk en nadrukkelijk als de kern en hoofdzaak der gansche rede. Men zie slechts het verband in, en iedereen zal het moeten toestemmen, dat de volle nadruk valt juist op die groote waarheid der eenheid Gods, gelijk die is uitgedrukt in de woorden (Deut. VI : 4): שְׁמֵי יִשְׂרָאֵל יהוה אלהינו יהוה אחד. Deze woorden bevatten dan ook de groote belijdenis van het jodendom, gelijk zij zich, na het optreden van het Christendom en in zekeren zin in tegenstelling daarmede, in die formule, waarmede elke orthodoxe jood elken morgen en elken avond zijn gebed begint, heeft vastgezet, en die zóó als 't ware de brug is geworden tot het abstracte monotheïsme van den Islam. Ook de masoretische tekst duidt de bijzondere beteekenis van die belijdenis aan door de groote letters aan het eind van het eerste en van het laatste woord (de ך en de ך).

Wat nu moet gehouden worden voor de eigenlijke beteekenis van die woorden? Letterlijk vertaald staat er: „Hoor, Israël! Jehovah onze God Jehovah één”, waarvoor de LXX heeft: Ἀκούε Ἰσραὴλ, κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, en de Vulg. „Audi Israël, Dominus Deus noster Dominus unus est.” Dit nu kan velerlei beteekenen, al naardat men meent, dat de interpunctie wezen moet. Te bevreemden is het dan ook niet, dat het zeer verschillend opgevat en verklaard wordt, hetzij dan, met allerlei geringe wijziging, als de uitdrukking voor Gods eenigheid, d. w. z. dat Jehovah-alleen God is (zóó de meesten), hetzij als te kennen gevende, dat Jehovah een God is eenig in zijn soort ¹⁾, hetzij in dezen zin: „Jehovah onze God is Jehovah alleen”, d. w. z. Israël heeft geen anderen

¹⁾ Lutz: *Bibl. Dogm.* blz. 36: «Jehovah unser Gott ist ein in seiner Art ganz einziger Jehovah».

God dan alleen Jehovah, hetzij nog weêr anders. Het verschil komt, om het kort uit te drukken, neder op de vraag: is יהוה op te vatten òf als *solus*, òf als *unicus*, òf als *unus*? En dat het alleen het laatste beteekent, mij dunkt, daaraan valt niet te twijfelen, gelijk dan ook de LXX zeer terecht vertalen $\epsilon\iota\varsigma$, en de Vulg. „unus”. Doch in welken zin is dat nu bedoeld? Het komt mij voor, dat het antwoord op deze vraag vrij duidelijk gegeven is door hetgeen er oogenblikkelijk volgt in het 5^{de} vers, en niet minder door het gebruik hetwelk de beste exegeet, dien wij verlangen kunnen, de Heer Jezus Christus zelf, er van maakt, terwijl Hij de beide verzen letterlijk overneemt (Mc. XII : 29, 30). Welnu, wat is het dat de Heer daar zegt en dien Schriftgeleerde wil doen gevoelen met deze aanhaling uit Deuteronomium? Toch wel niet, dat er geen andere God is dan Jehovah alleen, of dat *Hij* alleen als God mag gediend en geëerd worden — dit toch was ook voor dien Schriftgeleerde geen vraag meer, en niet dienaangaande zocht hij licht. Neen, maar dit was bij hem de vraag: welk gebod is het voornaamste van àl de geboden, waarvan immers een zoo groote veelheid is? En wat nu antwoordt de Heer? Met andere woorden dit: Gods wet is één, bij al de veelheid van haar geboden, want God is één, Hij die de wet gaf. Evenals, en omdat, God één is, moet ook zijne wet, in velerlei geboden vervat, eene uit zijn Wezen en wil voortvloeiende eenheid hebben. De ééne God verlangt den ganschen mensch, geheel en onverdeeld, in ééne liefde.

Niet anders is ook het verband tusschen vs. 4 en 5 in Deuteronomium VI ¹⁾ en ook dáár kan derhalve de beteekenis

¹⁾ Het komt mij voor, dat onder de velen alleen Ewald hier het rechte getroffen heeft: «Dieser Gott ist kein in sich getheiltes, gespalte-

geen andere zijn. Eene andere vraag is het echter, of niet van zelf ook het andere daaruit volgt, nml. dat God is de eenige, m. a. w. of niet in deze kwalitatieve eenheid Gods noodwendig ook de quantitatieve of numerieke tevens ligt opgesloten. Dit nu kan niet anders zijn, ja het één grenst zóó na aan het andere, dat het juist dááruit, dunkt mij, te verklaren is dat dit יְהוָה of $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ door zoovelen genomen is naar die afgeleide beteekenis als ware het = de eenige. Immers, is God niet gedeeld, niet een veelheid, niet samengesteld (de dogmatici noemen het de simplicitas Dei, zijne „eenvoudigheid” of „enkelheid”), dan volgt daaruit ook onmiddellijk dat er geen tweede is nevens Hem. Zóó ook, het is wel op te merken, heeft die Schriftgeleerde het antwoord van Jezus verstaan. Want hij zegt (Mc. XII : 32): „Meester! gij hebt wel naar waarheid gezegd, dat God één is ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\varsigma\tau\iota \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) en er is geen ander dan Hij” ($\kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\kappa \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma \pi\lambda\eta\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$). Dit nu is toch wel niet tweemaal hetzelfde, maar het laatste is de onmiddellijke gevolgtrekking uit het eerste. Eveneens is het ook in het O. T., ja zóózeer is in den strijd en in de tegenstelling met het polytheïsme de gedachte van Gods eenigheid op den voorgrond getreden, dat dit יְהוָה van Deut. VI : 4 in deze afgeleide beteekenis voor het jodendom de heilige formule van zijn monotheïsme geworden is ¹⁾, en dat die

ner, oder (was auf dasselbe hinauslaufen würde) eine mehrheit von Göttern: er ist einer, hat in sich die strenge einheit und selbigkeit, keine doppelheit, zweideutigkeit und verschiedenheit». *Die Lehre der Bibel von Gott*, II, blz. 243.

¹⁾ «Das Judentum ist gewiss im Recht, wenn es die Stelle Deut. 6, 4 (nach dem Anfang das יְהוָה genannt) fortwährend als das sakrosankte Wort, das die Grundlehre des Monotheismus in sich schliesst, verkündigt». Oehler: *Theol. d. A. T.* blz. 158.

belijdenis „Jehovah alleen is God” in honderdvoudige klanken door het gansche O. T. herhaald wordt.

3. Hiermede hebben wij reeds de allermoeilijkste vraag aangeraakt, die onafscheidelijk is van dit onderwerp, en die wij niet mogen uit den weg gaan. Het is de vraag, niet of ook de godsdienst van Israël eene geschiedenis heeft, maar of die geschiedenis uit haar documenten zóó te construeeren is, dat de monotheistische grondgedachte met recht uit haar aanvangen kan worden weggedaan, of dus m. a. w. de godsdienst van Israël al dan niet eerst langzamerhand zich tot de hoogte van het monotheïsme ontwikkeld heeft.

Want wel wordt algemeen toegestemd, wat dan ook dwaasheid wezen zou te ontkennen, dat de godsdienst van Israël werkelijk monotheistisch is. Maar als men nu verder vraagt, sinds wanneer dat het geval, hoe hij dat geworden, en of dat mede als zijn characteristicum te beschouwen is, dan valt het antwoord op al die vragen zeer verschillend uit. Tegenwoordig is het bijna gewoonte geworden, ook den godsdienst van Israël te laten beginnen, zooal niet met fetichisme, dan toch met natuurdienst in uiterst primitieven vorm, en zoo dan langzamerhand het te laten komen tot een relatief, tot een ethisch, en eindelijk tot het absoluut monotheïsme der heroën van Israëls godsdienst, te beginnen ongeveer met de profeten der 8^{ste} eeuw vóór Chr. ¹⁾. De tegenovergestelde

¹⁾ Overbodig zou het zijn, hierbij te refereeren. Men kan deze zoogenaamde evolutietheorie vinden bij elken schrijver, die principieel het moderne naturalisme huldigt. Om der korthed wil spreke hier slechts één voor velen: Kayser: *Die Theol. d. A. T.* (blz. 32): « Wir haben schon gesehen, dass vor Mose die Israeliten dem semitischen Polytheismus zugethan waren ». (blz. 28): « An die Stelle des Natuirdienstes ist ein ethischer

beschouwing, die dan gewoonlijk als de „populaire” of ook wel als de „traditioneele” betiteld wordt, en die maar geen kans ziet om te ontkomen aan het dilemma, dat gesteld is in de vraag: „is de ééne God een product van Israël, of is Israël een product van den éénen God?” wordt dan eenvoudig als „onwetenschappelijk” in een hoek gezet, en... ieder weet genoegzaam, welke overredingskracht daar zit in het dreigement van die zweep.

Nu, het komt mij voor, dat het pleit niet zóó gemakkelijk te winnen is, en — dit staat bovenaan — dat in ieder geval het philosophema van de zoogenaamde evolutie-theorie, gesteld dat het onbepaald recht heeft op stoffelijk gebied, daarom nog niet geldt op het gebied van den geest. Want, naard vasten en streng wetenschappelijken regel van Paulus' voortreffelijk en diepzinnig woord, moeten geestelijke dingen naar hun eigen maatstaf gemeten en beoordeeld worden (*πνευματικὰς πνευματικὰ συγκρίνοντες*. 1 Cor. II: 13). Inderdaad heeft Delitzsch gelijk, wanneer hij het evolutionistisch beginsel „wonach z. B. die Zustände der Richterzeit keinen Rückfall aus dem reinen Mosaismus in halbheidnisches Wesen, sondern den embryo-artigen Anfang der theokratischen Ordnung darstellen”, het *πρῶτον ψεῦδος* der moderne Pentateuch-kritiek noemt ¹⁾).

Doch ook afgezien daarvan, ook in ander opzicht is de begripsverwarring, en dus ook de spraakverwarring, op dit

Monotheismus getreten.» (blz. 82 — en dit behoort onder «die Religions-ideen der Propheten»): «Der relative Monotheismus ist zum absoluten, der praktische zum theoretischen geworden, und das *אֱלֹהִים* » (Deut. 6, 4) ist die Lösung des Judentums geblieben.» Natuurlijk zijn hierin wijzigingen, maar dáárop komt het toch altoos neêr.

¹⁾ Zie hierover nader het reeds vroeger genoemde en aangeprezen geschrift van Schumann, blz. 51, 52.

veld van discussie schier eindeloos groot, en het is vóór alle dingen noodig, de eigenlijke en wezenlijke kwestie zich duidelijk voor oogen te stellen, opdat men elkander goed versta, en de een den ander geen ongerijmdheden late zeggen.

Men zegt: maar de godsdienst van Israël is toch niet op eenmaal „klar und fertig” als uit den hemel gevallen; ook die godsdienst heeft toch een geschiedenis, ook dáárin is toch een ontwikkeling aan te wijzen?

Ik zou willen vragen: wie is er die het ontkent? Wie is er die zou willen uitwischen — alsof het mogelijk ware! — het werk Gods ook in de geschiedenis, de geschiedenis der openbaring van den levenden God, de veertig eeuwen die Hij heeft noodig geacht en gebruikt om te laten rijp worden de eerste belofte des heils (Gen. III : 15) tot haar voldragen vrucht in de volheid des tijds? In één woord, en kort gezegd: wie is er die Hebr. I : 1 wil wegschrapen uit zijn bijbel? O neen, daar *is* ontwikkeling. Doch indien men meent, dat met dat ééne woord de kwestie uit is, dan is dat de grootste oppervlakkigheid, want het blijft de vraag wat men bedoelt. Wil men zeggen, dat er ook in den godsdienst van het israelietische volk in het algemeen, dat er ook in het gods-bewustzijn van dat volk een voortgang is van licht tot licht, eene toenemende bepaaldheid en helderheid in de kennis van God en in de verwachting des heils — ik geloof niet, dat er iemand is die het zal tegenspreken. Reeds Ex. VI : 2 spreekt duidelijk genoeg, en wij hebben het in het algemeen ook doen uitkomen bij de ontwikkeling der groote beteekenis van de namen Gods, dat ook het O. T. zelf het getuigt op velerlei wijze. Dáárover loopt dus de kwestie niet. Maar dit is de groote vraag: waar en hoe is het begin, en vanwaar is de

levende kiem, die er immers wezen moet zoodra daar sprake is van ontwikkeling? Het is tot heden toe door de ervaring van alle eeuwen weêrlegd, dat uit polytheïsme zich het monotheïsme ontwikkelt; want geen enkel heidenvolk uit den ouden of uit den nieuwen tijd is er aan te wijzen, waar dat immer is voorgekomen. Het ware ook tegennatuurlijk. Want indien men zegt: „maar ook het polytheïsme is toch immers „godsdiens”, en ziedaar de kiem van het monotheïsme, dat slechts een andere vorm van godsdiens is” — wat is dat anders dan te zeggen: ook een doorn is een boom, en ook een distel is een plant, derhalve moeten wij ja zeggen op de vraag: „leest men ook een druif van doornen, of vijgen van distelen?” (Mt. VII : 16). Inderdaad, dit wonder is onmogelijk, want het is tegennatuurlijk, en daaraan gelooven wij niet.

En dan verder (wij spreken nog over de begripsverwarring): wat bedoelt gij, wanneer gij zegt: „de godsdiens van Israël” of „van het israelietische volk”? Bedoelt gij dan den godsdiens van dat volk als één ondeelbaar geheel en in al de perioden zijner geschiedenis, of bedoelt gij de meerderheid, of de minderheid, en indien iets van het laatste, hoe groote meerderheid dan, of hoe kleine minderheid? Inderdaad, het gaat niet aan, zóó maar, zonder nadere verklaring te spreken van den godsdiens van Israël. Want zoo gij nu het O. T. zelf in het veld brengt om te bewijzen dat Israël in al de perioden zijner geschiedenis allerlei afgoden gediend heeft nevens en boven en in de plaats van Jehovah, den eenig waarachtigen God, o ja, dan zeggen wij: „spaar de moeite! ieder kind van de zondagschool weet het even goed als gij.” Maar is dat dan de godsdiens van Israël? Indien het over

een paar eeuwen zal te bewijzen zijn, dat de godsdienst van een goed deel van het Nederlandsche volk thans feitelijk natuurdienst is, of een dansen om het gouden kalf, of ook fetichisme onder allerlei vorm; i. e. w. als het uit de stukken blijkt, dat een goed deel ook heden nog op allerlei wijze God en Christus verwerpt, is daarmee dan bewezen, dat niet het Christendom, maar wel het veelvormig heidendom de godsdienst geweest is van het Nederlandsche volk der 19^{de} eeuw? En wat nu Israël betreft, o neen, niet dit is de vraag, of dat volk in zijn meerderheid of in zijn minderheid de eeuwen door de afgoden gediend en vele godheden vereerd heeft; maar dit: of „de godsdienst van Israël” als echt en zuiver monotheïsme zijn vertegenwoordiger gehad heeft b.v. in een Elia, ook al ware het zoo geweest, gelijk hij ten onrechte meende, dat hij alleen was overgebleven die de knie voor Baäl niet gebogen had. M. a. w. dit: is dat monotheïsme, zooals beweerd wordt, hetzij dan als wordend of relatief, hetzij als eigenlijk of absoluut monotheïsme, eerst opgekomen met en in Israël begonnen verkondigd te worden door de profeten der 8^{ste} eeuw, dan wel heeft het in Israël zijn vertegenwoordigers en belijders gehad van Mozes, neen van den eersten, die „een profeet” genaamd wordt (Gen. XX : 7), d. i. van Abraham, den vader van Israël (Jes. LI : 2) af, derhalve zijn vertegenwoordigers en belijders in dezen, en in de velen of weinigen die in al de eeuwen van Israëls geschiedenis getrouw waren aan de verkondiging van die mannen, die als levende organen der Godsopenbaring vóór ons treden?

4. Hier nu — wie ziet het niet? — komt de kritiek aan het woord. Hoe glibberig dit terrein is, niet enkel voor de-

genen die al hun best doen om zich daarop te orienteeren, voornamelijk met het doel om de mannen van het vak een weinig te kunnen narekenen (en ik wil eerlijk bekennen, dat dit met mij het geval is), maar ook voor dezulken die zeggen dat zij er alles van weten, is duidelijk genoeg uit de onderlinge tegenspraak van die vakgeleerden zelf voorzoover zij als geestverwanten kunnen worden aangemerkt, en niet minder uit de steeds beslist en krachtiger wordende tegenspraak hunner principiele bestrijders. Ook is het nog al merkwaardig, op te merken, hoezeer de zoogenaamde resultaten van één en denzelfden criticus op belangrijke punten menigmaal afwijken van die welke hij niet lang geleden verdedigde. O zeker, een mensch kan veranderen. Maar de vraag is toch niet onbillijk, of het wel veel vertrouwen wekt op de vastheid en zekerheid der modern-critische resultaten ¹⁾.

Wij willen dat nu echter daarlaten, en slechts het een en ander in het midden brengen om te motiveeren waarom ik meen dat de gevolgtrekkingen der moderne critici op dit stuk althans — over al het andere spreken wij nu niet, want wij hebben het nu alleen over Israëls monotheïsme — met beslistheid moeten worden afgewezen.

¹⁾ Men vergelijke op dit stuk b.v. de 2^{de} uitgaaf van H. Schultz's *Allg. Theol.* (1878) met de 4^{de} van 1888 (de 3^{de} kon ik niet vergelijken). Het teekent reeds, dat het gansche hoofdstuk over Gods eenheid, hetwelk in de 2^{de} uitgaaf voorkomt als Cap. XXX (blz. 440—457), en waarin het monotheïsme althans van den mosaïschen tijd nog als «völlig zweifellos» verdedigd wordt, in de 4^{de} eenvoudig verdwenen en door niets vervangen is. Toch is het maar een verschil van 10 jaren, waarin, zoover ik weet, geen nieuwe ontdekkingen gedaan zijn, die aan de moderne critici meer licht hebben kunnen geven over eene zaak, waaromtrent, volgens hen, alle documenten vervalscht zijn.

Welnu, men zal u willen voorrekenen dat alles wat het O. T. verhaalt van de tijden vóór Mozes, met name ook van de vaderen Israëls, te beginnen met Abraham; alles dus ook wat daar verhaald wordt van de Gods-openbaringen aan die oud-profetische mannen en van hunne daarop gegronde kennis en vereering van den eenig-waarachtigen God, geen historische waarde heeft, maar als latere inkleeding te beschouwen en in de werkelijkheid te verwijzen is naar het gebied der sagen en mythen. Wij vragen: hoe weet gij dat? En men antwoordt: „maar is het u dan niet bekend, dat wij door onze tegenwoordige bronnensplitsing met juistheid weten wanneer al die verhalen zijn te boek gesteld, en waarom de latere verzamelaar of redactor zijn monotheistisch gekleurde voorstelling heeft gegeven van het geloof en de geschiedenis dier oudvaderen, zoodat aan een vasten historischen grond van die sagen zelfs niet kan gedacht worden?” ¹⁾ Hier nu maakt de zoogenaamde historische kritiek, ziende dat er geen brug is, eenvoudig een sprong zóó geweldig groot, dat zij onverhoeds zich bevindt op een terrein waar zij rechtens niets te zeggen heeft. Wil zij ons inlichten omtrent den ouderdom, de bestanddeelen en de samenstelling der boeken, die wij hebben te raadplegen, welnu, wij zullen trachten, haar betoog met ernst en aandacht te volgen en te wegen. Maar of een bijbelsch verhaal, in welken tijd of door wien dan ook het mag zijn te boek gesteld, waarheid bevat of verdichting, historie of legende — dat te beslissen behoort niet tot de competentie

¹⁾ Men zie slechts, om één uit velen te nemen, b.v. Reuss: *Gesch. d. A. T.* § 132, waar met zooveel woorden gezegd wordt: «dass an eine feste geschichtliche Grundlage bei diesen Sagen [nml. van de Patriarchen] überhaupt nicht zu denken sei».

van de historische kritiek, en zoo zij daarover uitspraak doet, dan kan zij dat alleen doen met behulp van onderstellingen, die zij van elders heeft weggehaald. Niet dit is de groote vraag, wanneer de verhalen zijn te boek gesteld, maar wanneer en hoe zij ontstaan zijn. Indien men deze twee vraagstukken uit elkander hield, ik meen, dat reeds dáárdor veel gewonnen ware om aan veel en groot misverstand een einde te maken. Wij mogen hier niet verder over deze dingen uitweiden, en veroorloven ons alleenlijk nog met hartelijke instemming enkele zinsneden aan te halen uit een zeer recent werk, waarin op uitnemende wijze de wapens gewet zijn tegen de buitensporigheden van het modern criticisme. Het heeft direct betrekking op het zoo even behandelde, de dusgenaamd patriarchale sagen. „Let us consider what is implied in the assertion that these stories of the patriarchal times give us knowledge only „of the time when the stories arose””. The whole question is: when did the stories arise? Suppose we grant for a moment that as written productions they first meet us in the ninth century, that does not imply necessarily that the happy thought occurred at that time to the unknown J. or E. to set down in this romantic dress the history of his time, and of events that were fresh in memory or occurring before the eyes of the readers. If we are to get the time when the stories *arose*, then we must be told when they were first mooted, in what narrow circle they started, how long they were transmitted orally, and how they spread till they became household words in the eighth century, when Amos and Hosea refer to them as undoubted facts” etc. ¹⁾.

¹⁾ J. Robertson (Professor of oriental languages in the university of Glasgow): *The early religion of Israel* (1892) blz. 125, 126.

Niet anders is het ook met de mosaische periode, waarmede wij trouwens, naar vrij algemeen erkend wordt, vaster historischen bodem onder de voeten krijgen. Toch worden ook hierbij door de evolutionistisch gezinde critici de profeten gaarne uitgespeeld tegen Mozes, en wordt inzonderheid aan de getuigenissen van den volgens hen zooveel eeuwen lateren Deuteronomist alle bewijskracht onzegd, bepaaldelijk ook wat betreft het streng monotheistisch karakter van het eigenlijk Mosaisme. Want dit wezenlijk en niet slechts betrekkelijk, maar volstrekt monotheïsme, zooals het in Deuteronomium en de profetische geschriften verkondigd wordt, is dan, zoo wordt beweerd, geenszins mosaisch, al wordt het ook aan Mozes toegekend, maar het is door de latere en hooger staande profetische ontwikkeling met het gezag van Mozes gewapend tot des te doeltreffender bestrijding en te gereeder overwinning van de altoos weêr oplevende en schier onuitroeibare afgoderij.

Het spreekt wel vanzelf, dat wij er niet aan denken, de groote kritische vraagstukken, die op ons onderwerp betrekking hebben, en die, ook zóó beperkt, met al hare onderdeelen toch bijna eindeloos en onafzienbaar zijn, hier te gaan behandelen. Doch het is ook niet noodzakelijk. Want ik herhaal het nadrukkelijk: de vraag naar den ouderdom van een geschrift kan nimmer beslissend zijn voor die naar de waarheid of onwaarheid van het daarin verhaalde. Al moest men b.v. aannemen, dat Deuteronomium eerst in de 7^{de} of 8^{ste} eeuw ware te boek gesteld — wat ik voor mij betwist — en derhalve ook het groote ²⁰⁵ van Deut. VI : 4, waarover wij spraken, en dat voor het streng en zuiver monotheïsme van het mo-

saisch Israël van alles beslissenden invloed is, daarmede is immers nog niet bewezen, dat het niet door Mozes gesproken, en dat het eene aan Mozes toegekende uitvinding van den falsaris is? ¹⁾ Inderdaad, indien alle documenten vervalscht zijn, dan is het maar 't verstandigst te zeggen: het is niet mogelijk meer, het rechte te weten te komen ²⁾. Doch ook zelfs, indien men Deuteronomium wil ter zijde laten, spreekt niet reeds de Decaloog duidelijk genoeg, ik bedoel nu met name Ex. XX : 3? Ik weet wel, dat velen daarin nog niet de verkondiging van het eigenlijk monotheïsme vinden, maar alleen het verbod van het dienen en vereeren van een andere godheid, d. i. het gebod om uitsluitend Jehovah te vereeren (Monolatrie), zoodat het werkelijk bestaan van andere goden daarmede nog niet ontkend zou zijn. Maar wanneer ik b.v. zeg: „gij zult niet mede doen aan het spiritisme”, ligt daarin dan ook opgesloten, dat ik geloof aan de realiteit van klopgesten en zoo meer? Immers neen, maar dit alleen ligt er

¹⁾ Volkomen juist is déze thesis van prof. Driver (*Introduction to the Literature of the Old Testament*, blz. 118): «The date at which an event, or institution, is first mentioned in writing must not be confused with that at which it occurred, or originated.» Ik ken Driver's boek, eerst kortelings verschenen, nog niet, en refereerde uit Robertson's vroeger genoemd werk (Preface. blz. IX).

²⁾ Doch wij zeggen met Bredenkamp (*Gesetz und Propheten*, blz. 203): «Die Wahrhaftigkeit der alttestamentlichen Schriftsteller steht mir zu hoch, als dass ich in den grössten Parthien des Gesetzes ein grandioses, auf einer Linie mit den pseudoisidorischen Dekretalien stehendes Falsifikat sehen könnte. Um zur Ueberzeugung zu gelangen, dass ein solcher weltgeschichtlicher Humbug in unserm Jahrhundert, Dank dem Scharfsinn der neuesten Kritik aufgedeckt sei, bedarf es in der That triftiger Gründe, als der vorgebrachten. Nach wie vor wird es wissenschaftlich berechtigt sein, den summarischen Inhalt des A. T. mit dem Ausdruck: Gesetz und Propheten zu bezeichnen.»

in opgesloten, dat er inderdaad nog menschen zijn die daaraan gelooven. Welnu, dat er in Israël ten allen tijde velen waren, die geloofden aan de realiteit van andere godheden nevens den eenig-waarachtigen Jehovah, wie weet het niet en wie zal dat ontkennen? Maar daarom heeft toch Israëls Wetgever er nog niet aan geloofd, dat zou dan zijn: niet alleen Mozes, maar (daar wij gelooven, dat hij de wet niet zelf *bedacht*, maar als profetisch middelaar van het O. V. haar van God *ontvangen* heeft) bij slot van rekening: Jehovah zelf! Ik begrijp niet, hoe het mogelijk is, dat iemand in dit opzicht voor het tweede gebod (Ex. XX : 4) eene andere conclusie maakt dan voor het eerste. Zooals o. a. ook Dillmann nog doet (comm. op Exodus, 1880, blz. 209), terwijl hij in het eerste nog niet het eigenlijk monotheïsme verkondigd en alleen de monolatrie geboden vindt, maar van het andere, met vergelijking nog wel van Deut. IV : 15 vv., nadrukkelijk het volgende zegt en wil betoogen: „Dass aber ein solches Verbot, welchem die Unabbildlichkeit, somit Unsichtbarkeit und Geistigkeit Gottes als Gedanke zu Grund liegt, für die Zeit und Erkenntnisstufe Mose's zu hoch, also auch von ihm nicht gegeben, sondern in das Zehnwort erst viel später eingefügt sei, kann nicht mit gutem Grund behauptet werden." Waarom staat het ééne wel, en het andere niet te hoog voor de „Erkenntnisstufe" van Mozes, terwijl toch ook de ééne dezer beide waarheden onafscheidelijk is van de andere? Voorwaar, ook Ex. XX : 3 moet men wegschrappen, of ten minste verleggen naar een eeuw of wat later, indien men meent, de waarachtig monotheïstische gedachte niet voor Mozes' tijd en Godskennis te kunnen handhaven. Neen, daar is geen enkel geschrift in het O. T., dat geschreven is van het

standpunt van een relatief monotheïsme, laat staan van dat der natuurgodsdiensten. Nog eens: is hier vervalsching in 't spel, dan zijn zonder uitzondering alle documenten vervalscht, die op één of andere wijze bericht geven van het Mosaisme, en dan zeggen wij nog eens: ignoramus et ignorabimus!

Maar juist de gedurig herhaalde vermelding en bestraffing van den dienst der heidensche goden door het nakroost van Abraham, van den uittocht uit Egypte af tot aan den ondergang van Israëls volksbestaan toe, zijn reeds het onmiskenbaar bewijs voor de betrouwbaarheid der berichten. De eeuwen-door zien wij, om zoo te zeggen, de worsteling van een zinnelijk en licht verleid volk tegen het getuigenis Gods op allerlei wijze herhaald „dat Jehovah is *de* Elohim (אלהים), daar is er geen dan Hij alleen” (Deut. IV : 35). De heidensche godheden hebben, ik zeg niet in het bewustzijn van het afgodische volk, maar in het bewustzijn van de herauten der Godsopenbaring, geen realiteit; voor dezen is Jehovah de eenige die werkelijk bestaat, en Hij kan voor hen dus ook niet maar zijn een volksgod of nationaalgod in dezen zin dat Hij bestaat *nevens* of *boven* andere werkelijk bestaande godheden, maar alleen in dezen zin dat Hij Israël verkiest, om door zijne wonderbare wegen en leidingen met dat volk ten laatste alle volken te bereiken met de zegeningen van zijn kennis en dienst.

Het is waar, dat het niet ontbreekt aan velerlei getuigenissen, die aan Mozes zelf worden toegekend, waarin over de goden schijnt gesproken te worden alsof zij werkelijk bestaande machten waren nevens of onder God. Ik noem slechts Ex. XV : 11: „Jehovah! wie is als Gij onder de goden?” en — nog sterker, omdat Jehovah zelf daar sprekende wordt ingevoerd — Ex. XII : 12b: „Ik zal gerichten oefenen aan

al de goden der Egyptenaren, Ik, Jehovah". Maar wie zal nu dwaas genoeg zijn te beweerden, dat, volgens laatstgenoemde plaats, naar de voorstelling van den schrijver Jehovah-zelf realiteit heeft toegekend aan de goden der Egyptenaren? Doch ook, dergelijke voorstelling is niet uitsluitend eigen aan den mosaischen tijd; men vindt haar evengoed in de latere geschriften, opgesteld in een tijd en geschreven in een geest waarin, naar algemeen wordt toegestemd, het zoogenaamd relatief monotheïsme reeds ter zijde gesteld en overwonnen was. Zoo b.v. Deut. IV : 7; XXXII : 12 ¹⁾: „zoo leidde hem Jehovah alleen, en er was geen vreemd God met hem". Wel zegt Knobel (Comm.) hierbij: „Anders Aaron und Jerobeam, Ex. 32, 4. 1 Reg. 12, 28". Maar dat is niet waar. Want met den kalverendienst bedoelden zij niet de invoering van eene *vreemde* godheid, maar de vereering van Jehovah onder dat beeld, zooals (in overeenstemming met Vatke, Ewald, Kuenen, en Baudissin) door Dillmann ²⁾ met degelijke

¹⁾ Deze plaatsen haal ik hierbij aan, mij voor een oogenblik plaatsende op het standpunt der moderne critici, zoodat dan ook Deuteronomium zou geschreven zijn in den geest van het absoluut monotheïsme.

²⁾ Hij bestrijdt het meest verbreide gevoelen dat het beeld de egyptische godheid Apis of Mnevis moest voorstellen. Maar «Stierbilder wurden von den Aegyptern nicht verehrt, und das einem ägypt. Gott von den Israeliten ihre Ausführung aus Aegypten soll zugeschrieben worden sein, ist widersinnig... Vielmehr ist hier an einen alt-hebräischen Dienst zu denken, der in den Kreisen der semitisch-kanaanäischen Völker weit verbreitet war und auch bei den Israeliten der nördlichen Stämme (im Zusammenhang mit der kanaan. Baalsreligion) sich zähe forterhielt. Dieses Bild soll nun aber hier nicht Bild eines fremden Gottes, sondern Jahve's, der das Volk aus Aegypten geführt hat, sein; es war somit Versündigung nicht gegen 20, 3, sondern 20, 4». (Comm. ad Ex. XXXII : 4). Knobel weersprekt ook zichzelf, en was, toen hij bij Deut. XXXII : 12 schreef: «Anders Aaron und Jerobeam», blijkbaar vergeten, dat hij bij Ex. XXXII :

argumenten bewezen wordt. Evenzoo Ps. LXXXI : 10; LXXXVI : 8; XCVII : 7; Jes. XIX : 1; Dan. XI : 36; e. a. Op al deze plaatsen wordt van de goden gesproken alsof zij werkelijk bestonden. Maar wie zal daarom beweerden, dat dit ook in de voorstelling dezer schrijvers het geval was? Mij dunkt, evenmin als de koeien van Farao's droomgezicht realiteit hadden voor Jozef, al is het ook dat deze er letterlijk zóó over spreekt (Gen. XLI : 26, 27).

Neen, het O. T. erkent nimmer het werkelijk bestaan van andere godheden als zoodanig, hoewel het altoos de vraag kan zijn, in hoeverre eene *betrekkelijke* realiteit er aan wordt toegekend en er aan kan toegekend worden, namelijk als zekere duistere, geheimzinnige, verdervende machten in de wereld der geesten, als *δαίμονια*, waarvan ook de apostel Paulus spreekt (1 Cor. X : 20, 21; vrgl. Ef. VI : 12, en tevens 1 Cor. VIII : 4), maar dan toch altoos als machten *onder* God, nimmer als godheden *nevens* Hem ¹⁾. Dit is zeker: het O. T. kent *δαίμονια* (LXX) als שְׁרִים (Deut. XXXII : 17) — van שָׁר, verderven — en als שְׁעִירִים (Lev. XVII : 7, μάταια, LXX, hetzelfde woord vertalen ze echter Jes. XIII : 21, XXXIV : 14 door *δαίμονια*, waar zij dus waarschijnlijk

4 geschreven had: «Wie dieser [Jerobeam] erklären sie das Bild für den Gott, der sie aus Aegypten geführt hat, behalten also den Jehovadienst den Namen nach bei, sündigen aber damit, dass sie ein Bild des unab-bildbaren Gottes angefertigt haben».

¹⁾ «Es wirken geistliche Gewalten, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים in der körperlichen Welt, aber in der Welt, welche Gott der Vater Jesu Christi geschaffen hat, erhält und regiert. Sie sind also Geister, aber nicht ursprünglich, und gewaltig, aber nur wo der Schöpfer sie walten lässt. Wollen sie wider Gott den Schöpfer seyn, oder will man sie neben ihm haben, so sind sie אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים. Hofmann: *Weissagung und Erfüllung*, I, blz. 120.

שׁוּרִים gelezen hebben). Maar dit alles doet niets af van het feit, dat de heidensche godheden als zoodanig steeds worden voorgesteld als אֱלִילִים (van het ongebr. אָלַל, *niets-zijn*), LXX: εἰδωλα, idolen, schijnwezens (Lev. XIX : 4; XXVI : 1; Ps. XCVI : 5, Jes. II : 8, e. a.), als הַבִּלִּים „ijdelheden” (Deut. XXXII : 21; 1 Kon. XVI : 13, 26), en als niet-goden (לֹא אֱלֹהִים, Deut. XXXII : 17, 21), eene gedachte, die door de profeten op velerlei wijze is uitgewerkt (1 Kon. XVIII : 27; Jes. XLI : 29; XLII : 17; XLVI : 1; Jer. II : 28, e. a.). Welnu, wat is dit alles in den grond der zaak anders, dan wat ook door het N. T. verkondigd wordt (Hand. XIV : 15; XIX : 26; 1 Cor. VIII : 4, 5; Gal. IV : 8)? En al is er dus zeer zeker, zooals wij vroeger zeiden, eene voortgaande helderheid, een gedurig excelsior ook in de Godskennis, gelijken tred houdende met de openbaringsgeschiedenis van O. en N. T. — het neemt niet weg, dat ten allen dage voor allen, aan wie de eenig-waarachtige God zich geopenbaard heeft, boven alles moet hebben vastgestaan deze ééne groote waarheid, welke hare uitdrukking gevonden heeft in het woord: „Ziet nu, dat Ik, Ik *Die* ben, en geen God met mij.”

§ 14.

Gods heiligheid.

De juiste bepaling van het begrip der heiligheid Gods is een der gewichtigste maar ook een der moeilijkste problemen, waarmede de Bijbelsche Godgeleerdheid te doen heeft. Het sprekendst bewijs daarvan is reeds de rijke literatuur over dat onderwerp en niet

minder het feit, dat in weerwil daarvan eenstemmigheid dienaangaande nog alles behalve verkregen is.

Wij meenen echter het volgende te mogen vaststellen.

1°. De etymologie, hoewel zij, als niet geheel zonder belang, ook hierbij mag medespreken, geeft geen zekerheid en kan in geen geval beslissend zijn, daar toch een bijbelsch begrip uit den aard der zaak alleen naar de analogie van het bijbelsch spraakgebruik kan worden vastgesteld.

2°. Het begrip „heiligheid”, in den zin waarin deze in den *bijbel* aan de Godheid wordt toegekend, is uitsluitend eigen aan den openbaringsgodsdienst van het Oude en Nieuwe Testament.

3°. Volgens de H. Schrift komt het praedicaat *heilig* in volstrekten zin werkelijk aan God alleen toe, en aan al het andere, wie of wat dan ook, alleen omdat en in zooverre Hij het krachtens de openbaring van zijnen heilswil met zichzelf in betrekking stelt. Mitsdien is „heiligheid” in den algemeensten zin van het woord altoos een zuiver godsdienstig begrip, m. a. w. zulk een dat middellijk of onmiddellijk altoos betrekking heeft op God.

4°. De heiligheid Gods is niet maar eene *eigenschap* die Hem wordt toegekend, noch ook slechts de uitdrukking van zijne verhouding ten opzichte van de wereld, maar het is de uitdrukking voor het wezen Gods in zijne volstreckte tegenstelling met al wat zondig, onrein, onvolkomen is, d. i., positief uitgedrukt: het

volstrekt goed-zijn van God, zijne onveranderlijke, on-aantastbare, onbevlekkelijke volmaaktheid in den ethischen zin van dit woord.

5°. De openbaring van de heiligheid Gods, hoewel zij verbaliter vooral in het O. T. op den voorgrond treedt en, hoewel niet uitsluitend, toch met name in alles wat betrekking heeft op het Godsbewustzijn der theokratische gemeente, komt in het Nieuwe Testament, wel verre van daar geheel te verdwijnen, realiter eerst volkomen aan het licht, zoodat de gansche heilsgeschiedenis inderdaad niet anders dan uit het oogpunt der goddelijke heiligheid te verklaren en te begrijpen is.

In den nog al langen tekst dezer paragraaf zijn, naar ik meen, vrij volledig samengevat al de bijzonderheden, die bij dit hoogstbelangrijk onderwerp dienen ter sprake te komen. Ik hoop het daardoor mogelijk gemaakt te hebben, dat men de rijke en breede stof, die zich hierbij aanbiedt, in eens kan overzien, en tevens daardoor terstond bewezen te hebben dat ik mij bewust was van het gevaar, dat men hierbij loopt, een onderwerp gelijk dit zich te laten uitbreiden tot de lengte eener tamelijke verhandeling. Daarom ook begin ik terstond met de toelichting van elk der vijf in de § genoemde bijzonderheden ¹⁾.

1. De etymologie van het Hebreeuwsche *heilig*, קדוש en

¹⁾ Voor de litteratuur over het onderwerp verwijs ik naar Baudissin: *Stud. zur Sem. Relig. Gesch.* (1878) Heft II. Oehler: *Theol. d. A. T.*² blz. 162 (noot 1), waarbij ik alleen nog voeg: Robertson Smith: *the prophets of Israel*, blz. 224 vv. Dillmann: *Comm. Jesaja*⁵ (1890) blz. 57 vv., en Robertson: t. a. p. blz. 309 vv.

שֶׁפָּ, staat nog niet boven alle tegenspraak vast, evenmin als die van het Nieuwtestamentisch *ἀγίος*. Maar al ware dat ook het geval, zij kon uit den aard der zaak toch niet beslissend zijn ter bepaling van het bijbelsch begrip. Want, al is het waar, zooals verzekerd wordt, dat hetzelfde woord in alle semietische talen is gebruikelijk geweest om het heilige uit te drukken, het blijft toch altoos nog de vraag, of ook de heidensch-semietische volken het bedoeld hebben in denzelfden zin als de hun stamverwante Hebreërs, en of derhalve dat woord in den openbaringsgodsdienst van dit volk niet een anderen en rijker inhoud gekregen heeft dan in het spraakgebruik der heidenvolken.

De verschillende afleidingen van שֶׁפָּ kan men tot een drietal terugbrengen. 1°. van een sanskrietwortel *dhûsch* = *splendidum, pulchrum esse* ¹⁾; 2°. (nauw daaraan verwant) van een stam, die verwant is met שֶׁפָּ, *enituit, lichtend te voorschijn komen, op nieuw licht geven* (van het licht der nieuwe maan) ²⁾; 3°. van een wortel פָּ met de grondbeteekenis *snijden, scheiden, afzonderen* ³⁾. Wie zal eene beslissende uitspraak wagen,

¹⁾ Dit was de vroegere beschouwing van Delitzsch (zie Keil: Comm. ad Ex. XIX : 6), maar later door hem teruggenomen (zie zijn Art. «Heiligkeit Gottes» in Herzog's R. Enc.² V, blz. 714).

²⁾ Dit is vooral door Diestel verdedigd in *Jahrbücher für deutsche Theol.* IV, blz. 4: «Dafür spricht auch die einfache Nominalbildung שֶׁפָּ *novilunium*, das neue Erglänzen der Mondsichel bezeichnend.»

³⁾ Dit is het latere gevoelen van Delitzsch (zie zijn genoemd Art. in Herzog, en zijn Comm. op Ps. XXII : 4, en op Jes. I : 4), van Oehler (in zijn *Theol. d. A. T.*² blz. 158, met terugneming van zijn vroegere afleiding van שֶׁפָּ, door hem verdedigd in de 1^{ste} uitg. van zijne *Theol. d. A. T.* en in zijn Art. «Heiligkeit Gottes» in Herzog's R. Enc.¹, XIX, blz. 618), van Baudissin: t. a. p.; e. a. Ook Calvijn had blijkbaar reeds die opvatting. Althans in zijn Comm. op Ex. XIX : 6

ook al is het dat men de voorkeur geeft aan het een of het ander? Ik voor mij hecht de meeste waarde aan de laatstgenoemde afleiding; en dat deze in ieder geval het meest overeenkomt met het grondbegrip van het werkwoord שָׁפַר, zooals wij dit reeds de eerste maal in het O. T. ontmoeten, is onmiskenbaar duidelijk. Het is in de zoogenaamde Elohim-oorkonde van het scheppingsverhaal, Gen. II : 3: „God heeft den zevenden dag gezegend, en dien geheiligd”, שָׁפַר. Ontegengelijk is hier het grondbegrip dat van *afzonderen* ¹⁾, het afzonderlijk stellen van den zevenden dag in onderscheiding van de anderen, en wel bepaaldelijk door en voor God, zooals Dillmann ²⁾ het goed zegt: „Gott machte ihn zu einem heiligen, den gemeinen Tagen entnommenen und Gott geweihten Tag, der eine besondere Beziehung auf den hl. Gott hat”.

2. Hiermede krijgt het bijbelsch begrip van heiligheid reeds terstond iets kenmerkend eigenaardigs, waardoor het inderdaad onderscheiden is van alles wat buiten den openbarings-godsdienst kan worden aangewezen. Het is van belang, dit op te merken en duidelijk in te zien. Want uit de gelijkheid van woorden te besluiten tot gelijkheid van begrippen, is zeer zeker voorbarig. Gewoonlijk wordt gezegd: ook de heidensche Semieten hebben aan hun godheden het praedicaat heilig toegekend, en het is dus niets bijzonders dat ook de oude Hebreëen het aan hun Godheid gegeven hebben. Zoo zegt

zegt hij: *Gens sancta* hic dicitur, non respectu pietatis vel sanctimoniae, sed quam Deus singulari privilegio ab aliis separavit.

¹⁾ Maar niet in den zin waarin Baudissin (t. a. p. blz. 21) het construeert als *het nieuwe*, zoodat «das Neue als rein, mit Anderem noch nicht in Berührung gekommen, als intact, abgesondert bezeichnet wird».

²⁾ Comm. op *Genesis* (5^{de} uitg.).

b.v. Robertson Smith ¹⁾: „Holiness, in fact, is the most comprehensive predicate of the Godhead, equally familiar to the Hebrews and their heathen neighbours. The „holy gods” is a standing designation of the Phoenician deities, as we learn from the monument of Eshmunazar; and so the word in its original use cannot have conveyed any idea peculiar to the religion of Jehovah. Its force lay in its very vagueness, for it included every distinctive character of Godhead, and every advance in the true knowledge of God made its significance more profound; thus the doctrine of Jehovah’s holiness is simply the doctrine of His true Godhead.” Hierin nu schuilt, naar ik meen, eene zonderling verwarde rede-neering. Smith zegt m. a. w. dit: de profeten ²⁾ vonden het woord en het begrip „heiligheid” van de godheid gezegd, en zij hebben ja een dieper zin er in gelegd dan het had in het heidensch gebruik, maar zij konden dat gemakkelijk doen omdat het woord oorspronkelijk zoo vaag, zoo onbepaald was, en eigenlijk slechts in ’t algemeen „de godheid” aanduidde zonder eenig bepaald attribuut, zoodat zij, sprekende van *Jehovah’s* heiligheid, daarmede eenvoudig zijne *ware* godheid bedoelden. „Thus”, zóó concludeert hij, „the Godhead of Jehovah as taught by the prophets meant something quite different from the godhead or holiness attributed to idols or to heathen deities”. Goed; maar wij begeeren te weten, wat dit „something” nu eigenlijk was. Dit nu vernemen wij niet, tenzij dan dat de profeten, sprekende van den Heilige, eenvoudig wilden zeggen: „den waren God”. Ziedaar de fout.

¹⁾ t. a. p. blz. 224, 225.

²⁾ Niet eerst de profeten. Onder n°. 5 komen wij daarop terug.

Want het is niet waar, dat de profeten (en in 't algemeen het O. T^{isch} spraakgebruik) niet eene bepaalde karakteristiek van Jehovah hebben willen geven als zij van zijne heiligheid spraken of Hem den Heilige noemden, evengoed als de heidenen dat hebben willen doen op húnne wijze wanneer *zij* van hún goden als van „heilige goden” spraken. Zoowel de heidenen als de Israëlieten wilden wel iets zeer bepaalds van de godheid uitdrukken met het woord dat bij hen „heilig” beteekende, en niet maar eenvoudig hetzelfde als „de godheid”. In de woorden: „Its force lay in its very vagueness”, en diensgevolge in de vereenzelviging van „godhead or holiness” schuilt de ver reikende fout van Smith. „Heiligheid” was een *attribuut* van de godheid, iets waardoor deze, ook in de heidensche voorstelling, onderscheiden was van het andere — anders toch, hoe hadden zij kunnen spreken van *heilige goden*? Wat nu was dat voor de heidensche Semieten, wat voor den Israëliet? — ziedaar de groote vraag. Om te weten, wat het voor de eersten was, zouden wij zekerheid moeten hebben aangaande de etymologie van שׁוֹרֵה, en die hebben wij niet. Doch wélke afleiding men ook verkiesze, men komt er nimmer meê tot het eenig, *bijbelsch* begrip van Gods heiligheid, maar hoogstens — indien men de grondbeteekenis zoekt in שׁוֹרֵה, scheiden, afzonderen — tot de gedachte van de godheid als boven het *aardsche*, dat is nog niet: boven het *onreine* of zondige, verhevene. Wat Delitzsch aanvoert tegen Baudissin, geldt eveneens tegen Smith, al spreekt deze zich over de afleiding ook niet zoo bepaald uit. „Hier ist es”, zegt Delitzsch terecht ¹⁾, „wo Baudissin in eine falsche Ban einlenkt, indem

¹⁾ In Herzog's R. Enc.² V, blz. 715.

er annimmt, dass קדוש, von Gott gesagt, zunächst den über das Irdische Erhabenen und erst von da aus den über Unreinheit (Sünde) Erhabenen bezeichnet, obwol er vorsichtig hinzugefügt, dass jene „„scheinbar primäre““ Bedeutung vielleicht nie für sich allein existiert habe. In Wirklichkeit gehört sie gar nicht zum eigentlichen Begriffsinhalt. Wenn in der phönizischen Inschrift des Sarkophags des Königs Eschmunazar die Götter אלהים קדשים (heilige Götter) heissen, so bedeutet das weder die überweltlichen noch die reinen, sondern die fehl- oder mangellosen, freilich nicht in dem geistigen Sinne, welchen קדוש oder קדושים (Jos. 24, 19; Hos. 12, 1; Spr. 9, 10; 30, 3) als Benennung des *einen* innerhalb der Offenbarungsreligion gewinnt, welche wir nach dieser Seite hin mit Kuenen als die Religion des ethischen Monotheismus von den Heidentümern unterscheiden können. Überall aber, wo das Wort mehr als blosser Verhältnissbegriff ist, verbindet sich im Sprachbewusstsein mit der Wurzelbedeutung *sejunctus* die Vorstellung *sejunctus ab omni vitio*, also *labis expers*“.

3. Deze laatste opmerking nu raakt het hart der kwestie. Want de vraag kan niet uitblijven, wat het toch eigenlijk is waardoor het begrip heiligheid in het O. T. bepaald wordt, m. a. w. in welken zin en waarom God en sommige personen en zaken als heilig gekenmerkt worden. De verschillende beschouwingen zijn aangegeven in de volgende vragen: is God heilig of wordt Hij zoo genoemd omdat Hij de Eenige is, de ware God? of is het omdat en in zooverre iets voor Hem wordt afgezonderd en in zijn dienst gesteld, zoodat het begrip heilig, van God gezegd, op Hem overgedragen en alzoo een afgeleid begrip is? of is het een attribuut, dat

werkelijk God alleen toekomt, zoodat al het andere dat heilig genoemd wordt dáárom alleen zoo heet omdat God het met zich in betrekking stelt?

Wat geformuleerd is sub 3^o in den tekst dezer § heeft reeds duidelijk genoeg gezegd, in welken zin, naar ik meen, elke der drie gestelde vragen behoort beantwoord te worden. Om welke reden de eerste, die, zooals wij reeds zagen, het gevoelen van Rob. Smith weergeeft ¹⁾, moet worden afge-
wezen, hebben wij reeds gemotiveerd. Doch dit is evenzeer het geval met het in de tweede vraag uitgedrukt gevoelen, hetwelk in geleerden als Diestel en Baudissin, hoezeer zij overigens in bijzonderheden van elkander afwijken, zijn bekwame woordvoerders en verdedigers gevonden heeft. Diestel spreekt duidelijk genoeg in deze woorden: „Jehovah ist heilig, sofern er dem Volke Israel angehört, *Eigenthum Israels* ist” ²⁾, en, ik zou haast zeggen onbegrijpelijkerwijze, laat hij ten bewijze daarop aanstonds volgen: „Diese Erklärung wird wesentlich unterstützt und begründet durch die nähere Verbindung, in welcher sich jene bekannte Formel findet. An der Spitze einer sehr eigenthümlichen Zusammenstellung von Geboten Lev. 19 lesen wir: heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, Jehovah, euer Gott”. Indien er stond: „Ik Jehovah, uw God, ben heilig, want gij zult heilig zijn”, dan had Diestel volkomen gelijk. Maar nu is juist het omgekeerde het geval — of ik kan niet meer denken!

¹⁾ Ook van Ritschl, die zegt: «dem Hebräer ist sein Gott deshalb heilig oder der Heilige, weil er der Einzige ist, weil der Gedanke des Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, streng genommen es verbietet, Götter zu denken, geschweige denn die Existenz von solchen anzuerkennen”.

²⁾ t. a. p. blz. 11.

Bij Baudissin zoekt men te vergeefs naar eene zoo korte formule waarin zijn gevoelen ten dezen opzichte even duidelijk is samengetrokken. Maar toch behoeft men er niet naar te raden in den ganschen samenhang van zijn met groote helderheid geschreven boek, en bijzonder duidelijk ook stelt hij de kwestie. Hij zegt ¹⁾: „In allen Religionen wird sich irgend ein Wort nachweisen lassen, womit die der Gottheit zugeeigneten, geweihten Dingen benannt werden und welches von da aus zum Theil auf die Gottheit selbst übertragen wird, um sie damit zu bezeichnen in ihrer Unterschiedenheit von dem Nichtgöttlichen, so wie das betreffende Wort ursprünglich zur Auszeichnung des Geweihten von dem Nichtgeweihten angewandt ward; oder es mag auch die umgekehrte Richtung eingeschlagen worden sein, dass ein ursprüngliches Gottheitsepitheton, welches in irgendwelcher Form das Gottsein ausdrückte, übertragen würde auf die der Gottheit geweihten Dinge. Dass auf dem einen oder dem andern Wege die verschiedenen Bedeutungen von קֹדֶשׁ und קִדְּשׁ entstanden sind, darf von vornherein vorausgesetzt werden, da die Anwendung jenes Nomens und Adjectivums sowohl auf die Gottheit als auf das Gottgeweihte unbestritten und allbekannt ist“. Dit alles nu is zeer juist en waar gezegd. Maar welke van de twee genoemde wegen is nu, volgens Baudissin, ingeslagen en dus ook thans nog te volgen om te komen tot de juiste bepaling van het heiligheidsbegrip, waar dit op God wordt toegepast? Ik heb bij hem vergeefs gezocht naar eene zoo beslist duidelijke formule als die van Diestel. Maar (om niet onbillijk te zijn door het aanhalen van enkele uitdrukkingen

¹⁾ t. a. p. blz. 33.

die men zou kunnen misverstaan als zij worden losgemaakt uit het verband) de weg zelf dien hij feitelijk volgt bij zijn onderzoek, neemt allen twijfel aangaande zijne meening weg. Immers het gaat bij hem van onderen naar boven, d. w. z. hij begint met קדש „in der Anwendung auf Sachen” (blz. 40—60), dan volgt dit „in der Anwendung auf Menschen” (blz. 61—78), en ten slotte „in der Anwendung auf Gott und auf die Engel” (blz. 78—126). Hieruit blijkt overtuigend dat het begrip „heilig” en „heiligheid”, op God toegepast, inderdaad ook bij Baudissin een op Hem overgedragen, een voor Hem afgeleid begrip is, en niet omgekeerd, niet, zooals hij het goed heeft uitgedrukt, „ein ursprüngliches Gottheitsepitheton, welches... übertragen würde auf die der Gottheit geweihten Dinge”.

Welnu, ik meen, dat juist het tegendeel de waarheid is, en dat de heiligheid Gods altoos en overal het primaire, en daarentegen die van menschen en zaken het daarvan afgeleide is. Ik begrijp niet, hoe het mogelijk is, met het reeds genoemde Lev. XIX : 2 (vgl. XX : 26) voor oogen, dat te ontkennen, en welk bewijs er zou zijn aan te voeren voor het tegendeel. Ook mag gewezen worden op de tegenstelling van „heilig” en „onheilig” of „gemeen” (Lev. X : 10; 1 Sam. XXI : 4, 5; Ez. XXII : 26, e. a.), waarbij Bredenkamp ¹⁾ terecht tot deze conclusie komt: „Heilig ist, was Gott von der Welt in seinen Bereich zieht, was eben damit, dass es für Gott bestimmt ist, von der profanen Welt abgesondert ist. Denn der Gegensatz von קדש ist חל, das Gelöste, jedem Zugängliche. So ist heilig, was Gotte gehört, aber keinesfalls umgekehrt ist Gott heilig, weil er der Kreatur gehört oder sich zu eigen gibt”. Inderdaad, God alleen is

¹⁾ t. a. p. blz. 45.

heilig, en alle heiligheid buiten Hem, gaat van Hem alleen uit. „Er is niemand heilig, gelijk Jehovah, want er is niemand dan Gij” (1 Sam. II : 2). „Wie is als Gij verheerlijkt in heiligheid?” (Ex. XV : 11). En op het trisagion van Jes. VI : 3, herhaald door Openb. IV : 8, wordt ten slotte het zegel gedrukt door het „Gij alleen zijt heilig” van Openb. XV : 4, om getuigenis te geven aan de waarheid, dat de heiligheid niet opklimt van het schepsel tot God, maar dat het ook hiervan geldt: „uit Hem, en door Hem, en tot Hem zijn alle dingen” (Rom. XI : 36).

4. Wanneer dan nu eindelijk gevraagd wordt naar de eigenlijke en wezenlijke beteekenis van de heiligheid Gods, dan is uit al het voorgaande reeds overvloedig gebleken, hoe moeilijk het is, eene omschrijving of bepaling van dat bijbelsch grondbegrip te geven, die de verschillende zijden daarvan geheel tot haar recht doet komen, en waarop door niemand iets zou kunnen worden afgedongen. Want dit is, meen ik, nu wel algemeen erkend, dat de uitdrukking „heilig” in hare algemeene beteekenis in het Oude en ook in het Nieuwe Testament meer omvat dan in ons spraakgebruik met dat ééne woord is aangegeven. Doch ook hierover is men het nu wel eens geworden, dat dit praedicaat, van God gezegd, meer dan eene of andere *eigenschap* van het goddelijk Wezen, hetzij dan zijne verhevenheid of majesteit, hetzij zijne ongenaakbaarheid, hetzij zijne onveranderlijkheid, of ook wel zijne genade en verlossende liefde, moet uitdrukken. Is het dan de uitdrukking voor de verhouding of betrekking Gods ten opzichte van de wereld, zooals Diestel ¹⁾ het heeft uitgedrukt:

¹⁾ t. a. p. blz. 6.

„heilig . . . primitiv durchaus ein *Verhältnissbegriff*”, en zooals veelal ook gezegd wordt door velen die het overigens met de beschouwingen van Diestel alles behalve eens zijn? ¹⁾ Ik geloof het niet, en het komt mij voor, dat men met dat te zeggen den effectus pro causa neemt, of misschien beter gezegd: het afgeleide in de plaats van het oorspronkelijke stelt, de gevolgtrekking in de plaats van den eigenlijken inhoud van het begrip, evengoed als dat het geval is wanneer men de heiligheid vereenzelvigt met de verhevenheid of eenige andere eigenschap Gods. Het spreekt wel van zelf, dat zoodra over Gods heiligheid op een of andere wijze gesproken wordt met betrekking tot personen of zaken — en het ligt in den aard der zaak, dat dit menigvuldig het geval is — zij dan óók als een „*Verhältnissbegriff*” moet beschouwd worden; maar wat het dan *wordt*, dat *is* 't nog niet op zichzelf. Neen, er is mede uitgedrukt hetgeen het Wezen Gods reëel en immanent eigen is; het is, zooals Dillmann ²⁾ het goed heeft uitgedrukt: „centrale Wesensbezeichnung” Gods, of (waarmede, dunkt mij, hetzelfde is aangeduid) de uitdrukking van hetgeen door Kuenen genoemd wordt: „het eigen zedelijk karakter van Jahwe” ³⁾. Dit staat inderdaad bij de heiligheid

¹⁾ O. a. door Cremer (Wörterb.) in zijn veelzins voortreffelijk Art. *קדוש*, waar het bij herhaling gezegd wordt. «Heiligkeit ist ein Verhältnissbegriff» (blz. 41. Ik citeer uit de 5^{de} uitg.) «Es ist neml. allerdings קדוש in erster Linie ein Verhältnissbegriff (blz. 42); «Erstlich, dass Heiligkeit ein Verhältnissbegriff ist u. zwar das Verhältniss Gottes u. dessen, was sein ist, zur Welt bezeichnend» (blz. 45).

²⁾ Comm. ad Jes. VI : 3.

³⁾ *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, blz. 97. En toch wordt later weer gezegd: «Heilig is de aanduiding van eene betrekking» (blz. 135). Zoo lezen wij ook in zijn *De Godsdienst van Israel* (I, blz. 47) eerst:

Gods altoos onveranderlijk op den voorgrond, en al het andere is daaruit afgeleid en volgt daaruit. Men denke slechts aan dit eene, dat God zweert bij zijne heiligheid (Amos IV : 2). Dit spreekt, dunkt mij, zóó sterk en duidelijk, dat het een einde moet maken aan alle tegenspraak, wanneer beweerd wordt, dat men te weinig zegt als men de heiligheid Gods vereenzelvigt met een zijner eigenschappen, of haar enkel en alleen bepaalt als de aanduiding eener betrekking, maar dat zij niet minder is dan „de samenvatting zoowel van de (metaphysische) attributen zijner verhevenheid als van zijn ethisch wezen” ¹⁾. Immers de eedzwering Gods is altoos een zweren bij zichzelf, bij zijn eigen Wezen en bestaan als laatsten en hoogsten grond en eenigen waarborg van alle waarheid en trouw (Gen. XXII : 16; Ex. XXXII : 13; Jes. XLV : 23; Jer. XXII : 5; XLIV : 26; Ez. XXXIII : 11, e. a.), dewijl Hij bij geenen meerdere kon zweren (Hebr. VI : 13); en als Hij dus zweert bij zijne heiligheid, dan kan dat niet anders en niet minder zijn, d. i., zooals het is uitgedrukt in den tekst der §, niet minder dan „het volstrekt goed-zijn van God, zijne onveranderlijke, onaantastbare, onbevleekelijke volmaaktheid in den ethischen zin van dit woord” ²⁾.

5. Met deze omschrijving, het volstrekt „goed-zijn” en de

«Behalve op de namen, die Jahveh draagt, hebben wij te letten op de eigenschappen, die hem worden toegeschreven. Onder deze staat bovenaan de *heiligheid*», en 7 regels verder: «voor de bewustheid van den profeet wordt Jahveh's wezen door dezen naam zoo bepaald en volledig uitgedrukt, dat hij zich gaarne van de samenstelling «de Heilige van Israël» bedient». Ook hier is weer uit het oog verloren, dat eene eigenschap niet hetzelfde is als het wezen.

¹⁾ Dillmann, t. a. p.

²⁾ Meer hierover op blz. 148 en 149.

„volmaaktheid” van God, hebben wij, ik zie het niet voorbij, reeds Nieuw-testamentische formules te baat genomen om uitdrukking te geven aan ons bedoelen. Zoo wordt het dus de vraag, of dat geoorloofd is, en of daarmee niet zonder recht een sprong gemaakt wordt van het Oude in het Nieuwe Testament, waarbij de afstand, die daar is tusschen deze beiden, de ontwikkeling van eeuwen, ganschelijk wordt uit het oog verloren.

Wat zullen wij tot deze dingen zeggen? In het algemeen gesproken: gewis, daar *is* ontwikkeling — te weten, indien eenmaal gegeven is de levende kiem, waarbij de groote beginselvraag onveranderlijk altoos wederkeert: maar vanwaar die kiem? Het is zonder twijfel verkeerd, het Oude Testament te laten spreken als ware het reeds het Nieuwe, en het Nieuwe als ware het nog het Oude. Doch, ik herhaal het met nadruk, iets volstrekt nieuws heeft Christus niet gebracht, maar wel, in zijn persoon en woord en werk, de voldragen vrucht van alle heilsopenbaring Gods van den aanvang af (Mt. V : 17; Rom. X : 4). Wij moeten *onderscheiden*, maar niet *scheiden* tusschen Oud en Nieuw Testament. Dit laatste nu geschiedt maar al te veel. Men plaatst het *één tegenover* het ander, en meet de onderscheidenheid uit tot principieel verschil. Men zegt: „in het O. T. is God de Heilige, in het Nieuwe is Hij onze Vader — ziedaar het verschil”. En ook, zoo wordt gezegd, ook in het O. T. zelf is Hij dat niet altoos geweest, maar dit streng zedelijk karakter, dat zijn uitdrukking vond in Jahweh's heiligheid, is eerst door de latere profeten Hem toegekend, en uit deze ethische opvatting van Jahwe's wezen is allengs het eigenlijk en wezenlijk, d. i. het ethisch monotheïsme opgegroeid ¹⁾.

¹⁾ Kuenen: *Volksgodsd. en Wereldgodsd.*, blz. 97—101.

Welnu, wij begeben ons hier niet weder tot de vraag over Israëls monotheïsme. Wij hebben het over Gods heilichheid, en onderzoeken derhalve alleen, of het waar, of het bewijsbaar is, dat het „karakter” van heilichheid eerst door de latere profeten aan Jehovah is „toegekend”. Dit nu, wat *ja gezegd* maar niet *bewezen* wordt, moet zeer beslist ontkend worden. Wel is het ontegenzeggelijk, dat het subst קֹדֶשׁ , van God gezegd, 't eerst voorkomt in verband met de verbonds-stichting (Ex. XV : 11), en dat in 't algemeen de openbaring van Gods heilichheid in alles wat קֹדֶשׁ , heilig, heet met name op den voorgrond treedt in hetgeen betrekking heeft op het Godsbewustzijn der theokratische gemeente; maar daaruit volgt nog niet, dat diezelfde groote waarheid niet ten grondslag ligt aan alle Godsopenbaring van den aanvang af. Wij wezen boven reeds op het „heiligen” van den zevenden dag, d. w. z. op het derivatum קִדְּשׁ in het elohistische scheppingsbericht, Gen. II : 3. Dit is van gewicht, want het is niet de zoogen. Jehovist, maar de Elohist, die daar aan het woord is. Als hij zegt, dat Elohim den zevenden dag zegende en heiligde, dan is dat geenszins wat men noemt eene prolepsis historica ¹⁾. Ook Baudissin hecht er aan, dat het begrip קֹדֶשׁ reeds hier in Genesis bij den Elohist wordt aangetroffen, en na gezegd te hebben, dat er in den patriarchalen tijd natuurlijk geen eigenlijke cultus was zooals eerst is ingevoerd met de wetgeving, voegt hij de volgende zeer juiste opmerking er aan toe: „Wenn dagegen eben jene Schrift

¹⁾ Ook Delitzsch (Comm.) ontkent dat. «Das Segnen und Heiligen ist keineswegs vom Standpunkte der mosaischen Gesetzgebung aus gemeint, als ob es hiesse: deshalb segnete Gott in der Folgezeit u. s. w.»

den Sabbath bei der Weltschöpfung geheiligt werden lässt, so ist daraus doch wohl deutlich, dass die Heiligkeit dieses Tages schon für die Erzväter Bedeutung haben soll, nicht nur für den sinaitischen Bunde vorbehalten ist" ¹⁾). Maar heeft het שַׁבָּת dan niet eene geschiedenis van eeuwen doorloopen, opklimmende van trap tot trap, van lager begrip tot hooger, van het uiterlijke „rein" tot het ethische „heilig" van het latere profetisme? Velen zeggen het, maar velen ook blijven het na ernstig en gestreng onderzoek met beslistheid ontkennen. Gaarne laat ik hier nog eens Baudissin aan het woord. Zijne conclusie op dit punt luidt aldus ²⁾: „Wenn nach dem Versuch, die verschiedenen für שַׁבָּת vorliegenden Bedeutungen festzustellen und ihre Entwicklung aus einer einheitlichen Grundbedeutung nachzuweisen, noch ein geschichtlicher Ueberblick über die Verwendung jener Bedeutungen entworfen werden soll, so muss von vornherein zugestanden werden, dass, wie mir scheint, von einer eigentlichen Weiterbildung des Begriffes in der alttestamentlichen Literaturperiode kaum die Rede sein kann, dass es vielmehr bereits in den ältesten Schriften so ziemlich fertig vorliegt und es sich wohl nur darum handeln kann, zu zeigen, in

¹⁾ t. a. p. blz. 123. Uitnemend zegt ook Keil (comm. ad l.): «Das Segnen und Heiligen des siebenten Tages hat zwar sein Absehen auf den Sabbat, welchen Israel als Volk Gottes künftig feiern soll; jedoch nicht in der Weise, als ob hier schon der theokratische Sabbat eingesetzt würde oder gar nur die Einrichtung dieses Sabbats in die Geschichte der Schöpfung zurückgetragen wäre. Im Gegenteil: der Sabbath der Israeliten hat selbst eine tiefere, in der Natur und Entwicklung der geschaffenen Welt begründete Bedeutung, nicht bloss für Israel, sondern für die ganze Menschheit, ja für die gesamte Schöpfung».

²⁾ t. a. p. blz. 126.

welcher Weise die verschiedenen Seiten und Modificationen dieses Begriffes in verschiedenen Perioden oder bei verschiedenen Schriftstellern zu Geltung kommen". Zóó is het; en dat het $\omega\pi$ met de Godsopenbaring aan Mozes, te beginnen met Ex. III : 5, bepaaldelijk de aanduiding wordt van de bij den Sinai tot stand gekomen verbondsbetrekking tusschen Jehovah en het Oudtestamentische bondsvolk, wordt dan ook door niemand ontkend, evenmin als dat alle profeten na Mozes op veelvuldige wijze dat begrip hebben toegepast in hunne troost- en boetredenen, in de vermaningen en beloften, waarmede zij zich richtten tot het volk, in één woord bij alles wat God hun te zeggen gaf. Maar men moest toch eindelijk eens erkennen, „dass der Natur der Sache nach derartige Grundbegriffe innerhalb des A. T. keine historische Entwicklung durchmachen können, weil eben sowohl Gottes unvergleichliche Erhabenheit als auch des Menschen Sündhaftigkeit völlig stabile Grundvoraussetzungen der alttest. Religion sind" ¹⁾.

Maar dan het Nieuwe Testament? Predikt dit niet gansch wat anders, en is het niet zóó er meê gelegen, dat, zooals bepaaldelijk door Diestel gezegd is, de heiligheid Gods daar geheel verdwijnt? ²⁾. Ook Ritschl klopt op hetzelfde aanbeeld ³⁾, en het behoeft geen nadere aanwijzing, in welke mate die

¹⁾ Bredenkamp, t. a. p. blz. 45.

²⁾ t. a. p. blz. 44: «Die Heiligkeit Gottes verschwindet auf dem Gebiete des Neuen Testaments»; blz. 53: «Die Heiligkeit Gottes als göttliche Eigenschaft hat auf dem specifischen Boden der neutestamentlichen Heilsökonomie keine integrierende, schlechthin nothwendige Stelle.»

³⁾ «Da nun aber die in der Heiligkeit Gottes ursprünglich eingeschlossenen Functionen der Güte, Barmherzigkeit, Heilshülfe ihre neue Einheit in der Liebe Gottes durch Jesus Christus finden, so erklärt es sich, dass

voorstelling zich heeft uitgezet tot eene tegenstelling tusschen de Oudtestamentische heiligheid Gods en de Nieuwtestamentische liefde van den hemelschen Vader.

Wat dit laatste betreft, ik bedoel datgene wat zijn hoogste en heerlijkste uitdrukking gevonden heeft in het woord van Jezus: „opdat gij moogt kinderen zijn uws Vaders, die in de hemelen is” (Mt. V : 45), wij mogen niet vooruitloopen op hetgeen dienaangaande in een ander onderdeel onzer Bijbelsche Godgeleerdheid zal moeten ter sprake komen. Hier moet ik mij er toe bepalen, alleenlijk te zeggen, dat, zoo goed als wanneer in het O. T. God de Vader van Israël heet (Deut. XXXII : 6; Jes. LXIII : 16; e. a.) en Israël zijn zoon (Ex. IV : 22; e. a.) hiermede altoos eene verbonds-betrekking bedoeld is, evenzoo in het N. T., wanneer daar van God als Vader en van het kinschap der geloovigen gesproken wordt, altoos de Nieuwtestamentische verbonds- of genade-betrekking, en nimmer die van ieder mensch tot God als zijn Schepper, is aangegeven. Doch wij mogen dit hier niet verder uitwerken. Genoeg, te hebben aangeduid, dat ook de Vadersnaam Gods in het N. T. met betrekking tot de menschen eene verbonds-betrekking uitdrukt, zoo goed als in het O. T. de heiligheid Gods met betrekking tot Israël, d. i. zijn titel als „de Heilige” of „de Heilige Israëls”.

Maar dat daargelaten. Geenszins kan het ontkend worden, dat de uitdrukking, het woord „heiligheid”, van God gezegd,

der Titel der Heiligkeit Gottes im Neuen Testament so gut wie gar nicht mehr im Gebrauche ist... Sofern die Heiligkeit Gottes als das Motiv des bundesgemässen Lebens den Inhalt des mosaischen Gesetzes bestimmte, ist sie im N. T. durch die Liebe Gottes ersetzt». *Rechtfert. u. Versöhnung* II. blz. 100.

in het N. T. zeer spaarzaamlijk voorkomt; maar dat het er geheel verdwijnt, kan onmogelijk worden volgehouden. Ook Diestel zelf erkent: „Die einzige scheinbare Ausnahme bildet Joh. 17, 11, wo Jesus Gott mit *πάτερ ἅγιε* anredet”. Maar vooreerst is het niet de eenige uitzondering, en evenmin is het eene schijnbare. Want al is het waar, dat het de Zoon is, die in het hooge priesterlijk gebed God aanspreekt als „Heilige Vader”, het is toch óók waar, dat juist de inhoud der bede, gelijk die oogenblikkelijk daarop volgt met de woorden: „bewaar ze in Uwen naam, die Gij mij gegeven hebt”, het attribueert van den Vader als den Heilige onmiddellijk in verband brengt met de geloovigen des N. Verbonds. Juist dáárom en juist op grond dáárvan dat God is de Heilige Vader, bidt de Zoon, dat Hij de zijnen beware „in zijnen naam”, d. i. in de gemeenschap met zichzelf als den Vader. Wiens heiligheid immers van zelf al wat zondig is buitensluit. I. é. w.: Hij die „de Heilige Israëls” heet onder het O. V., is onder het Nieuwe de „Heilige Vader” — de continuïteit van Oud en Nieuw Testament verloochent zich ook in dit opzicht niet, maar, het spreekt van zelf, ook hierin als zulk eene waarbij Christus is en blijft *τέλος νόμου* ¹⁾ tot rechtvaardigheid een iegelijk die gelooft (Rom. X : 4).

Doch ook, gelijk wij zeiden, dit is niet de eenige uitzondering. Daar is ook nog 1 Joh. II : 20: „gij hebt de zalving van den Heilige”, *ἀπὸ τοῦ ἁγίου*. Of men hier onder „den Heilige” Christus, (vgl. Hand. III : 14; IV : 27) dan wel, zooals anderen willen, God den Vader te verstaan heeft, doet

¹⁾ Met opzet laat ik dat onvertaald, omdat ik geen kans zie, met één enkel woord, zonder bredere toelichting, dat *τέλος* naar behooren weer te geven. Doch daarover later, ter plaatse waar het voegt.

nu voor ons hier niet ter zake. Bovendien (om nu te zwijgen van Openb. IV : 8, van 1 Petr. I : 16, en van andere plaatsen, waar met aanhaling van het O. T. over Gods heiligheid gesproken wordt) Hebr. XII : 10, en waarschijnlijk ook 2 Cor. I : 12, waar, in plaats van ἀπλότητι, door velen ἀγίστητι gelezen en op goede gronden verdedigd wordt. En eindelijk is het ook van belang, hierbij op te merken, dat niet alleen de van God uitgaande heiliging of „heiligmaking” (Stat. Vert.) eene zoo belangrijke plaats inneemt in het N. T., maar dat het ook volkomen in overeenstemming is met de verhouding der Nieuwtestamentische tot de Oudtestamentische openbaring, dat in het N. T. de heiligheid bij uitnemendheid praedicaat van den Geest Gods is, en wel bepaaldelijk zooals die Geest als nieuwe goddelijke heilstegenwoordigheid en goddelijke levenskracht in de menschheid neêrghedaald en werkzaam geworden is. „Terwijl in het O. T. de Geest Gods alleen Ps. LI : 13 en Jes. LXIII : 10, 11 Heilige Geest genaamd wordt, is τὸ πνεῦμα ἅγιον doorgaans van den Geest gezegd in het N. T., en dit is volkomen in overeenstemming met de thans in den H. Geest verwezenlijkte tegenwoordigheid van dien God, wiens heiligheid de heiliging van zijn volk is. Want Gods Wezen concentreert zich in Zijnen Geest (1 Cor. II : 11), weshalve door Hem ook alle openbaring geschiedt. In zooverre nu de heiligheid het kenmerkende van Gods wezen in zijne openbaring is, wordt zij in het N. T. bepaaldelijk attribueert van Gods Geest (Mt. I : 18, 20; III : 11; Mc. XIII : 11, e. a.), en dit zou ook kunnen dienen tot recht verstand van hetgeen Christus zegt van de zonde tegen den H. Geest. (Mt. XII : 32)” ¹⁾.

¹⁾ De laatst gerefereerde woorden nam ik over van Cremer (Wörterb.

Ten slotte wijs ik nog op een tweetal uitdrukkingen, waarop reeds gedoeld werd aan het einde van 4, maar de nadere toelichting waarvan beter hier hare plaats vindt. Ik bedoel vooreerst Mc. X : 18, en wel bepaaldelijk de woorden: „niemand is goed, dan één, namelijk God”, en dan Mt. V : 48, waar Christus spreekt van de volmaaktheid Gods.

Vooreerst dan Mc. X : 18: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ Θεός. Wij laten nu de vraag hierbij rusten, of, zooals somtijds gezegd wordt, Christus het praedicaat *goed* voor zichzelf terugwist (wat volstrekt niet het geval is). Want wij hebben nu enkel en alleen te doen met de beteekenis van dat „goed”, van God gezegd. Welnu, ik zou niet willen beweren, dat het slechts een ander woord is voor het Oudtestamentisch „heilig”, en dat het geheel en al hetzelfde uitdrukt als dit. Dit laatste toch omvat meer, nml. óók, zooals wij zagen, de verhouding of betrekking Gods tot de theocratische gemeente, terwijl het goed-zijn van God (zóó toch is het hier te verstaan, in ethischen zin, niet in den zin van „goedheid” of „goedertierenheid”) enkel en alleen ziet op het wezen Gods op zichzelf, afgezien van elke betrekking tot de menschen of het geschapene. Maar wanneer van God wordt gezegd, dat Hij-alleen goed is in volstrekten zin, dan komt dat in zóó-verre overeen met zijne heiligheid als ook dit laatste de uitdrukking is voor het wezen Gods in zijne volstreckte tegenstelling met al wat zondig, onrein, onvolkomen is. En evenals voor de Oudtestamentische gemeente God en de Heilige synoniemen waren, zoo is het voor de gemeente des Nieuwen

ad ἁγίας). Het kwam mij voor, dat ze uiterst belangrijke wenken bevatten, die licht kunnen verspreiden over « Gods heiligheid » naar het Oude en naar het N. T.

Verbands met ἀγαθός, goed, en God; want God beteekent goed ¹⁾ in den eenigen, waren en volstrekten zin des woords. Terecht heeft dan ook onze taal geweigerd, een vergrootenden en overtreffenden trap van goed te vormen; immers wij zeggen niet „goeder” en „goedst”, maar „beter” en „best”; want al wat „goed” heet, maar waarvan nog een „beter” is of kan gedacht worden, dat is eigenlijk niet goed, tenzij dan alleen vergelijkenderwijze en in betrekkelijken zin.

Zoo is dus „goed” in volstrekten zin inderdaad reeds volmaakt; en wat wij zeiden van de onderscheidenheid en de overeenkomst van het goed-zijn van God en zijne heiligheid, dat geldt eveneens van zijne volmaaktheid. Het is zeer juist wat Weiss hierbij opmerkt ²⁾, dat Christus, die gewis niet zonder bedoeling zijne wetsverklaring (Mt. V) laat uitloopen op dezen hoogsten en alles samenvattenden eisch: „weest dan gijlieden volmaakt, gelijk uw Vader, die in de hemelen is, volmaakt is”, zich ook hier zonder twijfel er van bewust was, dat hij daarmede van het standpunt der in hem verschenen volle Godsopenbaring slechts de verklaring gaf van de bedoeling des wetgevers, die immers den eisch „weest

¹⁾ «Für den Namen Gottes, θεός, setzt Ulfila durchgängig *gudh*, subst. masc., ein auch dem Heidenthum eigener Name, der in den andern Sprachstämmen wiederkehrt... Die Wurzelbedeutung ist *gut*, demnach wird *Gott* als *das Gute* schlechthin, als die Quelle und der Inbegriff alles Guten in der Welt gedacht. Trotz der Verschiedenheit des Vokals hängt *gudh* mit *gods* adj. *gut* zusammen. Sowohl das adj. *gods*, das für ἀγαθός, καλός und χρηστός steht, wird neutr. *godh* geschrieben, als auch das *dh* in *gudh* von Ulfila in der Ableitung mit *d* vertauscht: *gud-hus*, das Gotteshaus, der Tempel (Joh. 18, 20)», etc. W. Krafft: *Die Kirchengesch. der germ. Völker*, blz. 267.

²⁾ *Bibl. Theol. d. N. T.*¹, blz. 81.

heilig, want Ik, de Heer, ben heilig" als beginsel gesteld had van de gansche wet. Inderdaad krijgt dan ook de Oud-testamentische openbaring der heiligheid Gods eerst zijn vollen inhoud door de Christusopenbaring van den hemelschen Vader, de Eenige die volmaakt *is*; want wat voor zijne kinderen een *eisch* is, de eisch om het te *worden* (*ἵσσεσθε*, fut.), natuurlijk om het te worden als kinderen (suo genere; *ὡσπερ*, *gelijkerwijs*, quemadmodum, niet *ὡς*, *evensals*, pariter; want de kinderen Gods zullen, ook dan zelfs wanneer het volmaakte voor hen zal gekomen zijn, wel zijn *ἰσάγγελοι*, Luc. XX : 36, en ook wel *ὑμῖν αὐτοῖς*, maar niet *ἰσοὶ αὐτοῖς*, 1 Joh. III : 2; dit *ἴσος* geldt alleen voor Christus, Joh. V : 18, Philipp. II : 6), dat is voor God werkelijkheid — gelijk Hij alleen is de Heilige, zoo is ook Hij alleen volmaakt, Licht, zonder eenige duisternis (1 Joh. I : 5).

§ 15.

Iets over Gods eigenschappen.

Wat men noemt „de leer van Gods eigenschappen” moge op hare plaats zijn in de Dogmatiek, zij is het niet in de Bijbelsche Godgeleerdheid. Niet zoozeer omdat de uitdrukking „eigenschappen” noch in het Oude noch in het Nieuwe Testament wordt aangetroffen; want het ontbreekt daar toch niet geheel aan wat daarmede overeenkomt. Maar het is om andere reden. Het is vooreerst omdat de uiteenzetting van eene leer van Gods eigenschappen niet anders kan dan gepaard

gaan met zoo velerlei wijsgeerige beschouwingen dat de Bijbelsche Godgeleerdheid daardoor geheel van haren weg zou afwijken; en vervolgens — wat daarmede samenhangt — omdat eene bloote opsomming of samenlezing van allerlei door de H. Schrift bij gelegenheid vermelde attributen Gods niet alleen weinig doeltreffend wezen zou, maar ook weinig zou strooken met den geest en het karakter der Schrift als oorkonde der historische heilsopenbaring Gods.

Om al deze redenen meenen wij dit onderwerp wel niet geheel met stilzwijgen te mogen voorbijgaan, maar alleen in. zóóverre daarover te moeten handelen als noodig is om in het licht te stellen, wat het schriftuurlijk element is in hetgeen wij gewoon zijn, Gods eigenschappen te noemen, en voorts om ons van de velerlei menschvormige voorstellingen van het goddelijk Wezen, die wij onophoudelijk in den bijbel ontmoeten, duidelijk rekenschap te geven, opdat wij van de hemelsche majesteit Gods niet aardsch gedenken.

1. Indien men het opschrift, dat ik stelde boven deze §, om den wille van dat „iets” wellicht wat onbepaald noemt, dan zal ik dat niet betwisten. Doch men gelieve in aanmerking te nemen, dat het, naar mijne bedoeling, eene meer negatieve dan positieve strekking heeft, namelijk meer om uit te drukken, waarover ik, sprekende van Gods eigenschappen, niet, dan waarover ik wel dacht te handelen. Zóó wordt, naar ik meende, terstond alle misverstand weggenomen, en wordt de gedachte geweerd alsof het mijn plan

ware, eene „leer van Gods eigenschappen” te geven, en daarmee de grens uit te wisschen tusschen Bijbelsche Godgeleerdheid en Dogmatiek.

Want, het moet erkend worden: indien ergens, dan is in deze alleen die leer op hare plaats. Of en in hoeverre zij het ook dáár is, behoef ik niet te beslissen, hoewel ik meen, dat zij er moeilijk kan gemist worden ¹⁾. Maar in geen geval is zij op hare plaats in de Bijbelsche Godgeleerdheid. Niet omdat de uitdrukking of het woord „eigenschap” in den bijbel niet wordt aangetroffen. Want er zijn wel meer kunst- termen (ik herinner slechts aan: Gods „persoonlijkheid”, zie § 10), die niet *stricto sensu* bijbelsch zijn, en die wij toch niet kunnen missen om kort en verstaanbaar uit te drukken wat de bijbel bedoelt, terwijl het daar bovendien, zooals wij zien zullen, ook geenszins ontbreekt aan zulke uitdrukkingen, die met „eigenschap” vrij wel overeenkomen. Ook zou het niet moeilijk zijn, een zeker aantal attributen of eigenschappen Gods uit den bijbel samen te lezen, die wel zeer bepaaldelijk daar vermeld worden. Maar ten eerste zie ik niet in waartoe dat noodig of nuttig is, daar toch iedereen wel weet, dat God, volgens de H. Schrift, eeuwig, onveranderlijk, alwetend en zoo meer is, en wat dit alles beteekent; en ten andere acht ik dat ook niet in overeenstemming met de eigenaardige taak der Bijbelsche Godgeleerdheid, die nimmer mag uit het

¹⁾ Ik geloof, dat Biedermann gelijk heeft, als hij zegt: «Es wird eigentlich doch viel damit gespielt, dass es nicht schriftgemäss, überhaupt nicht dogmatisch angemessen sei, die einzelnen Momente des sich offenbarenden göttlichen Wesens als *Eigenschaften Gottes*, die dadurch kund werden, zu expliciren... Die formalen Bedenken gegen die Eigenschaftslehre müssen oft sachlichen Verlegenheiten zur Deckung dienen». *Christl. Dogm.* blz. 175.

oog verliezen, dat de bijbel niet geeft eene theorie over God, niet een Godsbegrip construeert, maar dat hij bevat openbaringsgeschiedenis, de persoonlijke levens-openbaring van den God des heils. En eindelijk: dat eene leer van Gods eigenschappen ook dáárom niet op onzen weg ligt, omdat allerlei abstract-wijsgeerige vraagstukken daarvan nu eenmaal niet zijn los te maken, dit weet iedereen, die wel eens gehoord heeft van nominalisme en realisme, om niet eens te spreken van een *via causalitatis*, een *via eminentiae*, een *via negationis*, enz. enz.

2. Genoeg, dunkt mij, om te verklaren, waarom ik schreef boven de §: „iets over Gods eigenschappen”. Ook is meer dan eene van die zoogenaamde eigenschappen, men zal het wel hebben opgemerkt, reeds tot haar recht gekomen in de voorafgaande paragrafen, waar gehandeld werd over het wezen Gods, en met andere zal dat ook nog wel het geval zijn in hetgeen nog volgt.

Wij bepalen ons hier derhalve tot de overweging van tweeeërlei bijzonderheden. In de eerste plaats hebben wij in het licht te stellen, wat het schriftuurlijk element is in hetgeen wij gewoon zijn, met een dogmatischen kunstterm „Gods eigenschappen” te noemen. Want een schriftuurlijk element *is* er zonder twijfel in — hoe kwam ook anders de christelijke Dogmatiek er aan? Wat dan is het? Wij zwijgen nu van de apokriefe litteratuur van het O. T. Dáár toch komt het woord *ἰδιότης*, dat werkelijk „eigenschap” beteekent, wel enkele malen voor; b.v. 3 Macc. VII : 17 (waar het echter staat van eene stad): „Toen zij nu gekomen waren tot de stad Ptolemais, om de eigenschap der plaats (*διὰ τὴν τοῦ τόπου ἰδιότητα*) genaamd Rhodophoros”, en Boek der Wijs-

heid II : 23 (waar het, van God gezegd, door onze Stat. Vert. wijselijk, en toch niet geheel juist, is weergegeven door „natuur”): „God heeft den mensch geschapen tot onverderfelijkheid, en heeft hem gemaakt een beeld van zijne eigene natuur” (τῆς ἰδίας ἰδιότητος). Maar het meest komt, in de kanonieke litteratuur, met „eigenschappen” Gods overeen, hoewel het nog niet geheel hetzelfde is, de uitdrukking αἱ ἀρεταί. Van God gezegd, komt dit eenmaal voor in het N. T. (want 2 Petr. I : 3 blijft hier buiten aanmerking, omdat daar, hoe men ook leze en vertale, in allen gevalle sprake is van de ἀρετή ὁf van Christus ὁf van den christen), nml. 1 Petr. II : 9: „opdat gij zoudt verkondigen de deugden (τὰς ἀρετάς) desgenen” etc. Deze woorden, met de naast voorafgaande (λαὸς εἰς περιποίησιν), zijn eene min of meer vrije aanhaling van Jes. XLIII : 21, naar de vertaling der LXX: λαὸν μου ὃν περιποιήσασθαι, τὰς ἀρετάς μου διηγείσθαι. Bij de LXX komt ἀρετή, van God gezegd, tweemaal voor als vertaling van רִנָּה (Hab. III : 3, St. V. „heerlijkheid”, en Zach. VI : 13, St. V. „sieraad”), en viermaal (in ’t meervoud) als vertaling van תְּהִלָּה (St. V. „lof”; Jes. XLII : 8, 12; XLIII : 21; LXIII : 7). Daaruit blijkt, zooals terecht door Huther ¹⁾ is opgemerkt, dat de alexandrijnsche vertalers onder רִנָּה en תְּהִלָּה niet den „roem of lof” Gods, maar het voorwerp van dien lof, derhalve de voortreffelijkheid of de heerlijke eigenschappen Gods verstaan hebben. Evenwel zijn de LXX, evenmin als onze St. Vertalers, zich daarin niet gelijk gebleven. Zoo b.v. Ex. XV : 11, waar תְּהִלָּה is weergegeven door δόξα „lofzangen” en Ps. XCVI : 6, CIV : 1, CXI : 3, waar voor

¹⁾ Meyer's Comm.⁴ ad 1 Petr. II : 9.

מל telkens staat *ἐξομολόγησις*, „majesteit”. Hoe dat zij, dit is duidelijk, dat de twee genoemde Hebr. woorden willen uitdrukken de openbaring en de verkondiging van de heerlijke eigenschappen, als ik mij zoo mag uitdrukken, die alleen het goddelijk Wezen eigen zijn; en in zooverre hebben en de LXX en onze Statenvertalers recht met hunne afwisselende vertaling van dezelfde woorden, omdat elke openbaring van het Wezen Gods altoos is de openbaring van zijne eenige heerlijkheid en majesteit, en elke vermelding, opmerking, verkondiging daarvan door den mensch altoos de vermelding, opmerking, verkondiging van 't geen waarom Hij te prijzen is.

Maar het neemt niet weg, dat er eigenlijk geen woord is in de menschelijke taal, om uit te drukken hetgeen behoort bedoeld te zijn, wanneer daar sprake is van eenige „eigenschap” Gods, omdat elke van deze Hem alleen toekomt, en wanneer zij somwijlen ook met hetzelfde woord aan eenig mensch wordt toegekend, dit toch altoos slechts vergelijkenderwijze en in betrekkelijken zin kan geschieden. Noem datgene wat God eigen is met welk woord gij verkiest; noem het „eigenschappen”, „volmaaktheden” of „voortreffelijkheden”, of „deugden”, (attributa, proprietates, virtutes of perfectiones, met de oude dogmatici) — ieder woord blijft altoos beneden de uitdrukking van het eenige en onvergelijkbare van elke openbaring der heerlijkheid van het wezen Gods. En de Schrift weet het ook zeer goed, en zegt het gedurig uitdrukkelijk, dat dat dit niet is samen te vatten noch uit te drukken door eenige optelling van Gods eigenschappen. „Zult gij de onderzoeking Gods vinden? zult gij tot de volmaaktheid toe den Almachtige vinden?” (Job. XI : 7). „Ziet, dit zijn maar uiterste einden zijner wegen; en wat een klein stuksken der

zaak hebben wij van Hem gehoord! Wie zou den donder zijner mogendheden verstaan?" (Job XXVI : 14). In één woord: „God is groot, en wij begrijpen het niet" (Job XXXVI : 26) — de echo van die waarheid ruischt door de gansche Schrift heen.

Het is dan ook wel opmerkelijk, hoe karig het N. T., in vergelijking met het O. T., is met eene opsomming van de eigenschappen van het goddelijk Wezen. Niet zeldzaam is in de dichtelijke en profetische taal van het O. T. de samenvoeging van een vier- of vijftal (b.v. Ex. XXXIV : 6; Ps. CIII : 8; Nah. I : 2, 3), ja eenmaal zelfs tot een tiental toe (1 Chron. XXIX : 11, 12), terwijl het N. T. slechts een enkele maal, en dan nog in eene doxologie, zich eenige breedte hierin veroorlooft (1 Tim. I : 17; VI : 16) — is het wonder, daar dit immers het hoogste van God gezegd en alle stralen van zijne geopenbaarde heerlijkheid samengevat heeft in dit ééne: „den God en Vader van onzen Heer Jezus Christus"? Daarentegen brengt de apokriefe litteratuur het tot eene kunstige samenvoeging van zelfs een en twintig eigenschappen der als Godheid verpersoonlijkte Wijsheid (Boek d. Wijsh. VII : 22, 23). Is ook dáárin niet iets te merken van den afstand, die daar is tusschen de eeuwen van het levend openbaringswoord en de tijden der weggestorven profetie? En het geestelijk verval, dat daarin merkbaar is, hoe duidelijk heeft het zich vastgezet in „de koude dwaasheid en de hoogmoedige bedorvenheid" (Faulheit) van den Islâm, die door zijne belijders ook dáárom als de beste godsdienst geroemd wordt omdat men uit den Koran honderd schoone namen tot een gebedskrans kan samenvlechten! ¹⁾.

¹⁾ Ewald, *Die Lehre der Bibel von Gott*, II. blz. 119.

3. Deze inbeelding van den Islām, tegelijk met het geestelijk verval waarvan wij spraken, komt ook nog in iets anders uit. Of zou men willen zeggen, dat het verbod van alle menschvormige voorstellingen van de Godheid het Islamisme verheft tot een hooger, meer geestelijken godsdienst dan die van Israël en van de Christenheid? Immers in de Islamietische Godsleer werd het anthropomorphisme steeds beschouwd als een ketterij; in de theorie wordt het er geweerd, al kon het niet altoos geweerd worden in de praktijk ¹⁾. Welnu, staat het Islamisme daarom hooger? Wie zal het beweren? Integendeel. De Godheid wijkt verre van het menschelijk bewustzijn, en vervliegt, om zoo te zeggen, in een wijsgeerig begrip, in een abstractie, wanneer men alle anthropomorphismen en anthropopathismen wil weren. In die menschvormige voorstellingen „openbaart zich de behoefte om zich het goddelijke concreet, als in tastbare vormen voor te stellen, de behoefte m. a. w. om de werking er van in de dingen van het menschelijk leven niet op te lossen in algemeenheden, maar die voor zich te zien in plastische vormen en die te brengen onder het werkelijk bereik van den mensch. In deze voorstellingen wordt de Godheid zoo heel nabij gebracht” ²⁾. Het is de onaantastbare waarheid van de persoonlijkheid Gods (zie § 10) en tevens die van zijne nabijheid, die daarin als het ware belichaamd wordt. En al is het waar, dat het O. T. in dit opzicht sterker uitdrukkingen bezigt dan het Nieuwe, het is toch óók waar, dat ze ook hier niet ontbreken. Ook Christus immers spreekt van Gods handen

¹⁾ Zie G. H. Lamers: *Geschiedenis der godsdiensten*, blz. 451, 456. (In: *Nieuwe Bijdragen* enz., 8^e deel, 3^e stuk. 1892).

²⁾ Valetton: *Theol. Stud.* 1889, blz. 27.

(Luc. XXIII : 46; Joh. X : 29), voeten (Mt. V : 35) enz., om te zwijgen van zoovele gelijkenissen en apostolische spreekwijzen.

Neen, de God der openbaringsgeschiedenis is noch die van het deïsme, noch die van het pantheïsme, noch die der gedachte van eenig wijsgeerig Godsbegrip, maar Hij is de persoonlijke, levende, willende, werkende en zich ontfermende God, de God en Vader van onzen Heer Jezus Christus, die ook zelf dezulken zoekt, die Hem in geest en waarheid aanbidden (Joh. IV : 23).

Doch, terwijl de Schrift op deze wijze zoo onbeschoornd spreekt over God, en het abstracte „eigenschap” niet kent, maar, in plaats daarvan, alles wat wij eigenschap noemen op concrete wijze voorstelt; terwijl zij b.v., waar wij spreken van Gods alwetendheid, zegt: „zijne oogen aanschouwen, zijne oogleden proeven de menschenkinderen” (Ps. XI : 4), daar hebben wij er wel op te letten, dat inzonderheid juist het O. T., hetwelk menigmaal de meest krasse en stoute spreekwijzen bezigt (men denke slechts aan Jes. XVI : 11, Jer. XXXI : 20), gedurig nadrukkelijk waarschuwt tegen elke verwarring of vereenzelviging van het menschelijke en het goddelijke (1 Sam. XV : 29; Ps. L : 21; CXXI : 4; Jes. XL : 18, 25; Jer. X : 6; Hos. XI : 9). In deze en zoovele andere uitspraken wordt het beslist en duidelijk genoeg gezegd, dat God de volstrekt onvergelykbare is, en daarin, en werkelijk ook reeds in het verbod van Ex. XX : 4, was van zelf reeds het correctief gegeven tegen elke misvatting van zulke spreekwijzen. Veelal is dat voorbij gezien, en daardoor is men er toe gekomen, aan de eene zijde aan God zelfs lichaamlijkheid toe te kennen (Audianisme), en aan de

andere zijde het anthropomorphisme en -pathisme te beschouwen als een onzuiver, zinnelijk, heidensch element in de Oud-testamentische Godsvoorstelling. Dit nu is dan alleen mogelijk, wanneer men die ideale, spiritueele zijde eenvoudig uit het O. T. wegdenkt, en het aldus voorstelt alsof daar geen enkele draad ware, die het verbindt met het hoogste en laatste woord aangaande God door Christus gesproken: Joh. IV: 24.

Maar hoe dan? Zijn dan al die menschvormige voorstellingen enkel en alleen op te vatten in figuurlijken zin? Het is er naar, hoe men dat bedoelt en verstaat. Wie zal willen volhouden, dat, als daar gesproken wordt van Gods oogen en ooren, van zijne handen en voeten, van zijn verdriet en berouw, en wat daar meer te noemen is, dit zou kunnen bedoeld zijn in eigenlijken en letterlijken zin? Maar de vraag blijft toch over, waarom juist en alleenlijk zulke *mensch*-vormige voorstellingen van God gegeven worden? Dit is niet anders te verklaren, dan uit de waarheid, die reeds op de eerste bladzijde der Schrift wordt uitgesproken, dat God den mensch schiep „naar zijn beeld” (Gen. I : 27). Als dit nu maar niet wordt omgebogen tot het tegenovergestelde, alsof de mensch zich een God schiep naar zijn eigen beeld. Ziedaar het heidendom, afgoderij en beeldendienst. Neen, volgens de H. Schrift is het juist andersom: de mensch geschapen naar het beeld Gods; en daarom kan ook zelfs aan 's menschen lichaamljk wezen, waarop „het beeld Gods” zeer zeker óók betrekking heeft — wat wij hier niet verder kunnen uitwerken — de gelijkenis ontleend worden, die de verduidelijking wezen moet van de betrekkingen waarin God zich aan ons kenbaar maakt. Dit nu geldt nog des te meer, wanneer daar sprake is van 's menschen geestelijke of zedelijke

hoedanigheden, en deze op God worden toegepast. B.v. wanneer aan God wordt toegeschreven vreugde of smart, lachen over het ijdel bedenken van zijne vijanden, en berouw hebbende over zijne bedreigingen, dan kan men o ja met alle reden zeggen, dat dit alles niet mag verstaan worden in menschelijken zin, maar toch ook niet dat het enkel figuurlijke spreekwijzen zijn, althans niet op deze wijze dat ze niet de uitdrukking zouden zijn van eene in God bestaande werkelijkheid. In één woord: de Schrift is ook in dit opzicht realistisch; d. w. z.: volgens hare beschouwing en bedoeling zijn alle begripsbepalingen waarmede het goddelijk wezen van een of andere zijde in zijne openbaring beschreven wordt, d. i. alles wat wij goddelijke eigenschap noemen, geenszins slechts gedachten of voorstellingen of begrippen, die *wij* ons vormen van God, maar aanwijzingen van hetgeen werkelijk in God aanwezig is. Zeer zeker moeten wij voortdurend er aan herinnerd worden dat wij van de hemelsche majesteit Gods niet aardsch gedenken mogen, en dat dus ook ons geloof in God zich rein bewaren moet van alles waardoor Hem iets ongerijmds, d. i. ook iets eindig- en onzuiver-menschelijksch, zou worden toegeschreven. Maar ook achter de stoutste menschvormige voorstellingen, die de Schrift van God geeft, schuilt een goddelijke realiteit; en, naar waarheid is het gezegd, „juist de onvolkomenheid der Oudtestamentische Gods-idee is, van christelijk standpunt beschouwd, niet dit dat zij te veel anthropomorphismen heeft, maar dat zij nog niet de menschwording, de voltooide Anthropomorphie, heeft noch hebben kan” ¹⁾. Dit is het, wat op andere wijze, maar

¹⁾ Hävernicks, *Vorlesungen üb. d. Theol. d. A. T.*, blz. 53.

goed en schoon, ook aldus is gezegd: „ook het anthropopathisch Schriftwoord is een hulpmiddel tot beter kennis van God, eene verhevene accommodatie naar menselijke behoeften en zwakheden, voor het geloof geheiligd, sinds Gods eigen Zoon als mensch is verschenen op aarde. Het Anthropomorphisme behoort alzoo mede tot den noodzakelijken vorm der openbaringen Gods, en wie zich ergert aan de schaal mag toezien, dat hij de kern niet verliest, om een bloot apathischen God te behouden" ¹⁾.

§ 16.

God als Schepper der wereld.

Vóór alle dingen hebben wij met name ook bij dit onderwerp ons duidelijk rekenschap te geven van den omvang onzer taak. Wij zullen namelijk wel hebben toe te zien, dat wij, met buitensluiting van alle hetzij abstract wijsgeerige hetzij kosmologische en natuurwetenschappelijke vraagstukken, ons onderzoek beperken binnen de grenzen, die door de H. Schrift zelve hierbij zijn aangewezen. Dit in het oog houdende, hebben wij allereerst de vraag te beantwoorden: wat bedoelt de Schrift, wanneer zij spreekt van de *schepping*, en wat dus ook wanneer zij spreekt van de geschapen *wereld*. En dan voorts hebben wij ons duidelijk te maken, welk licht de H. Schrift laat vallen op de *scheppingsdaad zelve*, alsmede op het *wanneer*, het *waardoor* en het *waartoe* der schepping.

¹⁾ Van Oosterzee: *Christel. Dogmatiek*. II, blz. 42.

1. Het is zeer zeker niet gemakkelijk, een onderwerp als dit, hetwelk langs zoo velerlei wegen onmiddellijk toegang geeft tot allerlei niet direct bijbelsche vraagstukken en beschouwingen, binnen de juiste grenzen en deze altoos in 't oog te houden. Toch is het niet onmogelijk, als wij maar van den aanvang af ons weten te plaatsen op het bijbelsch standpunt, en niet werken buiten den bijbel om. En dan is dit allereerst duidelijk, en ik meen ook wel boven en buiten alle tegenspraak, dat daar over de schepping en het scheppingswerk Gods nooit en nergens gehandeld wordt om een of ander wijsgeerig of louter wetenschappelijk belang, maar enkel en alleen om het religieus of godsdienstig belang, namelijk als mede uitmakende een integreerend deel van den inhoud des geloofs in den levenden God, en als zoodanig dan ook van de grootste beteekenis voor 's menschen godsdienstig bewustzijn. Dit is zóó waar, dat zelfs het scheppingsbericht, (of, zoo men wil, de scheppingsberichten, Gen. I en II), waarheen wij hier natuurlijk allereerst verwezen worden, zich niet voordoet als enkel en alleen verklaring willende geven van het ontstaan en bestaan der wereld, maar als aanvang der geschiedenis van de heilsopenbaring Gods; welke de H. Schrift van hare eerste tot hare laatste bladzijde toe ons bedoelt voor oogen te stellen. Daarom ook geeft Gen. I (van vs. 2 af), en evenzoo Gen. II, alleen bericht van de geschiedenis der *aardsche* schepping, waarbij aan het eind de mensch verschijnt, wiens geschiedenis dan verder gegeven wordt als geschiedenis der heilsopenbaringen Gods, gelijk deze onder het Oude Verbond voorbereiden het onder het Nieuwe gerealiseerde heil, naar het getuigenis van Christus zelf: „want de zaligheid (de σωτηρία, het heil) is uit de Joden” (Joh. IV : 22). Dit is het

pragmatisme der Schrift; en wiens oog en hart dáárvor gesloten zijn, die zal den bijbel nimmer verstaan.

Zoo liggen dus van zelf vele dingen, die van elders zich bij dit onderwerp komen aanmelden, buiten ons bestek. Vragen als b.v. deze: of en in hoeverre een aanvang der dingen in 't algemeen denkbaar is? of en in hoeverre mogelijk is wat men noemt een „schepping uit niets”? of het ontstaan der wereld niet eene verandering in God in zich sluit? of de natuurwetenschap het bijbelsch scheppingsverhaal niet weerspreekt en omver werpt? — al deze en dergelijke vragen zijn zonder twijfel van belang, maar wij hebben er hier, zoomin als de bijbel zelf, niet direct mede te doen, en wij zullen er dus, en dit geldt inzonderheid van de laatstgenoemde vraag, alleen in zooverre kennis van moeten nemen als onvermijdelijk is tot de rechte beschouwing van het bijbelsch bericht zelf.

Het is ruim 60 jaren geleden, dat Schleiermacher (in de Stud. und Krit. van 1829) aan den jongeren Lücke het volgende schreef: „Wanneer gij den tegenwoordigen stand der natuurwetenschap beschouwt, zooals zij zich steeds meer ontwikkelt tot eene veelomvattende wereldkunde (Weltkunde), wat wacht gij dan van de toekomst, ik wil niet eens zeggen voor onze theologie, maar voor ons evangelisch Christendom? Ik vermoed, dat wij zullen moeten leeren, ons te behelpen zonder vele dingen, die velen nog meenen dat onafscheidelijk één zijn met het wezen des Christendoms. Ik wil niet eens van het werk van zes dagen spreken; maar het scheppingsbegrip, zooals het gewoonlijk geconstrueerd wordt, hoe lang zal het zich nog kunnen handhaven tegen de macht eener uit wetenschappelijke combinaties gevormde wereldbeschouwing,

waaraan niemand zich onttrekken kan? Wat zal er dan gebeuren, mijn waarde vriend? Ik zal dien tijd niet meer beleven, maar kan mij rustig te slapen leggen. Maar gij, mijn vriend! en die van uwen leeftijd zijn, wat denkt gij te doen?"

Tegenover deze moedeloze rede stelde Hengstenberg (in de Evang. Kirchenzeitung van 1830) als parallel de woorden, waarmede de verspieters uit het beloofde land terug kwamen (Num. XIII : 28—33): „het is een sterk volk, dat daarin woont" enz. Nochtans, zoo voegde hij er bij, heeft Israël het beloofde land ingenomen, en wij behoeven niet te vreezen, dat de Schrift het niet zal kunnen uithouden tegen de reuzen der natuurwetenschap.

Nu, dit staat vast: er is geen natuurwetenschap, welke het scheppingsbegrip, indien men het zoo noemen wil, der Schrift immer kan afhandig maken. Want het is en blijft een geloofsartikel, en het ligt buiten alle waarneming en ervaring (Hebr. XI : 3).

De natuurwetenschap heeft het met de zichtbare dingen te doen, de schepping, ik bedoel de scheppingsdaad Gods, met het onzichtbare.

2. Want van de *schepping* wordt in den bijbel gesproken in tweeërlei zin, namelijk als daad Gods, en als product van Gods werkzaamheid. In eerstgenoemden zin staat *κτίσις* blijkbaar Rom. I : 20, in de andere beteekenis vs. 25. De bestaande wereld wordt zóó wezenlijk gedacht als product van Gods werkzaamheid, dat zij met de goddelijke daad, waardoor zij ontstaan is, wordt samengevat in een en hetzelfde woord. Alles wat buiten God bestaat, is zijne *κτίσις*, zoowel de geheelheid als ieder deel afzonderlijk; niets is daarvan uitgezonderd in den hemel noch op aarde, in de onzichtbare

noch in de zichtbare wereld (Gen. I : 1; Hand. XIV : 15; Rom. VIII : 38, 39; Col. I : 16), en bepaaldelijk ook de menschheid (Mc. XVI : 15; Col. I : 23). Dit alles is duidelijk, en het behoeft geen nadere toelichting.

3. Doch het is niet zoo duidelijk, in welken zin in den bijbel gesproken wordt van de geschapen *wereld*. Het is alleszins noodig, hierbij wel te onderscheiden tusschen het Oud- en het Nieuwtestamentisch spraakgebruik. Het O. T. namelijk heeft geen woord voor „wereld”, in den zin van het Nieuwtestamentische κόσμος, d. i., zooals wij verder zien zullen, al het geschapene als één geheel gedacht. Want men zou zich zeer vergissen, indien men meende, dat die beteekenis moet worden toegekend aan de uitdrukking „wereld”, die vele malen voorkomt in het O. T. Bijna zonder uitzondering is dat het Hebr. תֵּבֵל, waarvoor de LXX dan ook nimmer κόσμος, maar altoos ἡ οἰκουμένη hebben (Ps. XVIII : 16; XIX : 5, vrgl. Rom. X : 18; Ps. XCIII : 1; XCVIII : 9; Jes. XIV : 17; e. a.); en terecht. Want תֵּבֵל, van den hiphilvorm van בָּל (voortbrengen), beteekent werkelijk: de voortbrengende of vruchtbare, en alzoo de bewoonbare of bewoonde aarde. Zoo komt ἡ οἰκουμένη ook voor in het N. T. (Mt. XXIV : 14; Luc. II : 1; e. a.). Maar den schrijvers van het O. T. was het er niet om te doen, de eenheid der geschapen wereld kenbaar te maken, of te doen uitkomen dat al het bestaande één geheel, één κόσμος is. O neen, de Israelietische wijsheid is geen natuurfilosofie, niet eene wijsgeerige beschouwing over het verband en den onderlingen samenhang van al het bestaande, maar het is eene religieuze beschouwing, en hierom dus ook was het den Hebreër te doen, zijn geloof in den eenig waren God als den Schepper aller dingen te belijden

en te handhaven tegenover alles wat het geschapene of vergoddelijkt of ontgoddelijkt, d. i. tegenover elken vorm van heidendom. Daarom had hij van zelf ook geen behoefte aan een woord, waardoor die eenheid van al 't bestaande, d. i. het begrip van een *universum*, van *heelal*, wordt uitgedrukt. Het naast daarbij komt dan nog de uitdrukking יְהוָה (Jer. X : 16: „want Hij is de Formeerder van *alles*”; LXX: ὅτι ὁ πλάσας τὰ πάντα αὐτός); doch ook dáár is het blijkbaar er niet om te doen om de *eenheid* van alles, het εἶν καὶ πᾶν, uit te drukken, maar om te doen uitkomen, dat het God en geen ander is (אֱלֹהִים) die zonder uitzondering alle dingen geschapen heeft.

Door den Hebreër wordt diensvolgens het *universum*, het *heelal*, eenvoudig omschreven door de samenvoeging der twee groote deelen, die hij onderscheidt: „hemel en aarde” (Gen. I : 1; XIV : 19, 22; en vele malen elders), welke uitdrukking somwijlen ook door het N. T. wordt overgenomen. Wel komt op enkele plaatsen ook nog de voorstelling van een לְמַטָּה, een ἄδης of onderwereld, er bij; maar dit kunnen en moeten wij nu hier laten rusten, omdat het elders behoort behandeld te worden, in het anthropologisch gedeelte, bij de zoogenaamde onsterfelijkheids-leer.

Wij bepalen ons dus hier tot de zeer gewone Oudtestamentische voorstelling van „hemel en aarde” = *heelal*. Merkwaardig is, in verband met die voorstelling, het gebruik van het woord κόσμος door de LXX. Reeds Gen. II : 1: „Alzoo zijn volbracht de hemel en de aarde en al hun heir”. Hier vertalen zij de laatste woorden, וְכָל־צָבָא (en al hun heir) door καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν, en evenzoo elders ook „het heir des hemels”, וְכָל־צָבָא הַשָּׁמַיִם, door τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ (Deut. IV : 19; XVII : 3; e. a.). Bij hen is derhalve κόσμος = צָבָא, wat

eigenlijk beteekent „leger” of „legerschare” (vandaar: „de Heer der heirscharen”, Jehovah Zebaoth), en zij bedoelen dus dit κόσμος niet in den zin van „wereld” of „heelal”, in welke beteekenis ook de LXX het nog niet kennen, maar in den zin van „geordende legerschare,” „welgeordend heir”, waarbij het nu niets ter zake doet, of met dat heir de gesternten dan wel de engelen, of misschien beiden bedoeld zijn. Dat echter de uitdrukking „hemel en aarde” veelal, ook zooals zij reeds voorkomt Gen. I : 1, in het O. T. de omschrijving is van al het geschapene, waarvoor wij zeggen het heelal, daaraan valt niet te twifelen. In vs. 1 is „hemel” blijkbaar niet hetzelfde als in vs. 8. Het intensieve meervoud שָׁמַיִם (zie blz. 41), waarvan in 't Hebr. geen enkelvoud is, komt van een ongebruikten wortel שָׁמַ, hoog-zijn, en beteekent alles wat boven de aarde is, nml. zoowel den zichtbaren, of zoo men wil den aardschen, als den onzichtbaren hemel. Dat de eerste bedoeld is in vs. 8, blijkt uit het daar bijgevoegde: „En God noemde het uitspansel (רָקִיעַ, het firmament) hemel”. Maar de Schrift kent ook een hemel in anderen zin, een bovenaardsch gebied der schepping, een hemel der hemelen (Deut. X : 14, en vele malen), de hoogste hemelen, waar God woont en troont in het ontoegankelijk licht (Luc. II : 14; 1 Tim. VI : 16; Hebr. XII : 22), alzoo hemelsferen boven die welke tot de aarde of de aardsche schepping behooren — en die zijn bedoeld met „den hemel” in Gen. I : 1.

Het O. T. kent dus nog niet het samenvattend begrip „wereld”, d. i. het Nieuwtestamentische κόσμος. Voordat wij dit laatste even toelichten, worde echter nog op iets anders gewezen. Daar is namelijk in het N. T. nog een ander woord voor „wereld”, te weten αἰών en het meerv. αἰῶνες. Dit komt

overeen met het Hebr. עוֹלָם en עוֹלָמִית, wat in onze Stat. Vert. altoos is weergegeven door „eeuw” of „eeuwen” of „eeuwigheid”, met uitzondering alleen (doch ten onrechte) van Psalm LXXIII : 12: „nochthans hebben zij rust in de wereld”. Bepaaldelijk in den Hebreërbrief (I : 2; XI : 3) komt dat αἰῶνες voor in den zin van de geschapen wereld (ook elders, b.v. Luc. I : 70; 1 Cor. II : 7; e. a.). Hoe nu komt het aan die beteekenis? Er is bij gedacht aan de wereld zooals zij in den loop der tijden zich voordoet en ontwikkelt. Want αἰὼν beteekent, evenals עוֹלָם (van עָלָה, verbergen, of bedekken) 1° eeuw, of eigenlijk *duur*, nml. tijd-duur, d. i. datgene wat niet-waarneembaar, bedekt of verborgen is, wat zich uitstrekt in de toekomst; en vandaar 2° *wereldtijd* of *wereldloop*, welke voorstelling onwillekeurig overgaat in die der wereld zelve in den tijd van haar bestaan. Al is 't niet zeker, dat de afleiding van αἰὼν van ἀεί εἶναι juist is, het hangt toch zonder twijfel samen met ἀεί; d. w. z. daar zijn tijdsferen, waarin de wereld leeft, zich beweegt, voortduurt, zich ontwikkelt; i. e. w. het is „de wereld in de verscheidenheid van hare bestaansvormen en perioden van ontwikkeling” ¹⁾.

Maar, zooals wij zeiden, de gedachte van de wereld in hare eenheid, als universum, is eerst in het N. T. uitgedrukt in κόσμος. Dit is van κομέω, versieren, en het beteekent dus, evenals het lat. mundus, eigenlijk en allereerst: wat versiert, sierlijk, schoon is. In dezen zin komt κόσμος ook meermalen voor bij de LXX, zooals b.v. Ex. XXXIII : 5, 6 (sieraad, versiersel, עֲרֻכָּה). En zoo verkrijgt het, met geleidelijken overgang, allicht de beteekenis van: de wereld-orde, het welgeordend

¹⁾ Chantepie de la Saussaye (ad Hebr. I : 2).

en schoon geheel der wereld. In dezen zin komt het vele malen voor in het N. T. (Joh. XVII : 5; Hand. XVII : 24; Rom. I : 20; e. a.), hoewel niet moet vergeten worden, dat het daar ook niet zelden eene ongunstige beteekenis heeft, om uit te drukken het ongoddelijke, d. i. de zondige wereld, terwijl het nu en dan ook nog weêr gebruikt wordt in den meer beperkten zin van „de menschenwereld”. Dit alles kunnen wij hier evenwel slechts aanstippen, niet nader aanwijzen. Genoeg, ons te hebben duidelijk gemaakt, dat de gansche wereld, al het bestaande, volgens de H. Schrift moet worden aangemerkt als product van Gods werkzaamheid, als schepping Gods.

4. Maar, zooals wij zagen, ook nog in anderen zin wordt van de schepping gesproken, namelijk als daad Gods, en zoo wordt het dus nu de vraag, welk licht de H. Schrift laat vallen op die *scheppingsdaad zelve*.

Wij worden hier van zelf allereerst teruggeleid tot het בָּרָא van Gen. I : 1, wat de LXX vertalen door ἐποίησεν, terwijl de Vulgaat heeft: creavit, ons: schiep. Etymologisch ligt in het Hebr. woord nog niet de beteekenis van scheppen, in den populaireren zin van „voortbrengen uit niets”. Want de grondbeteekenis van בָּרָא is waarschijnlijk enkel die van *houwen, snijden, vormen* ¹⁾, zoodat het op zichzelf nog niet absoluut de gedachte buitensluit van eene medewerking der natuur of eene ontwikkeling in het scheppingswerk. Hetzelfde woord is dan ook gebruikt, niet alleen vs. 21, waar gezegd wordt, dat God deze dieren, welke de wateren overvloedig

¹⁾ Volgens anderen echter: *vrijmaken, vrijlaten, doen te voorschijn komen* (Dillmann).

voortbrachten, schiep (יָבִיא), maar ook vs. 27, van den mensch, van wien toch vooraf door God gezegd wordt: „laat ons menschen maken” (נַעֲשֶׂה), terwijl het ook later heet, dat God hem formeerde (יָצַר) uit het stof der aarde (II : 7). Niettemin is het een feit, dat בָּרָא in Kal. nooit gebruikt wordt ter aanduiding van het *menschelijk* doen of voortbrengen, waarvoor altoos de synonyma (zoowel van het menschelijk als van het goddelijk voortbrengen) עָשָׂה, יָצַר, of יָלַד gebezigd worden, en ontegenzeggelijk is בָּרָא in het Hebr. spraakgebruik dan ook de uitdrukking geworden voor de voortbrengende daad Gods, waardoor Hij in 't aanzijn roept wat er vroeger niet was. En indien ergens, dan heeft het in Gen. I : 1 de beteekenis van het absoluut nieuw voortbrengen, ontwijfelbaar krachtens het verband met het „in den beginne” (waarover nader sub 5), d. i. met den aanvang aller dingen als onmisbare voorwaarde van al het latere voortbrengen. Toch zou men dwalen, zoo men meende, dat het enkel en alleen ziet op het eerste voortbrengen van de stof of wereldmaterie zonder meer. Neen, het sluit ook de ontwikkeling en den verderen voortgang van het scheppingswerk in zich, zooals ook blijkt uit de reeds genoemde vv. 21 en 27, en Psalm CIV : 30.

Wij kunnen dus zeggen: de eigenlijke en wezenlijke beteekenis van בָּרָא is deze: het omvat *de gansche scheppingsdaad Gods in de gansche opeenvolging van zijne werkzaamheid*, van het eerste voortbrengen af tot zijne voltooiing toe, Gen. II : 3, waar het staat van het gansche scheppingswerk („hetwelk God geschapen had, om te volmaken”). Het ziet derhalve op het gansche scheppingswerk Gods, en niet enkel en alleen op het in het aanzijn roepen van de materie.

Maar dit staat in allen gevalle vast, dat de Schrift be-

paaldelijk buitensluit het te voren aanwezig zijn van iets buiten God. Dat God schiep, wil altoos zeggen, of liever: daarin is altoos opgesloten (want niet dat alléén is er mede bedoeld), dat ook de materie door God in het aanzijn geroepen is, zooals het ook met zoovele woorden is uitgedrukt Rom. IV : 17b en Hebr. XI : 3b. Dit is dan ook de beteekenis der bekende formule van eene „schepping uit niets”, al is deze niet strikt bijbelsch. Want zij is ontleend aan de vertaling van 2 Macc. VII : 28. Het is de moeder der zeven zonen, die haren jongsten, terwijl ook hij als martelaar gaat sterven voor zijn geloof, aldus toespreekt: „Ik bid u, mijn kind! dat gij, ziende naar den hemel en naar de aarde, en aanziende al wat daarin is, wilt erkennen, dat God deze dingen uit niet geschapen heeft”, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός, Vulg. „ex nihilo Deum illa creavisse”. Tegen die uitdrukking, ieder weet het, wordt gewoonlijk ingebracht: „ex nihilo nihil fit”. Wij zullen daarover niet twisten; indien maar in aanmerking genomen wordt, dat met die uitdrukking niet bedoeld is een *fieri* ex nihilo, d. i. niet: een *worden* van het zijn uit niets, maar een scheppen, een te voorschijn brengen zonder dat er te voren iets was; m. a. w. niet het *niets* wordt gedacht als oorzaak van het zijn der wereld, maar God in zijne almachtige kracht, met buitensluiting van elke andere oorzaak nevens God en van elke nevens of zonder Hem reeds aanwezige materie.

Dat is de groote waarheid, die door Paulus kort en zakelijk geformuleerd is, als hij zegt: „uit Hem zijn alle dingen” (Rom. XI : 36) en als hij spreekt van „één God, den Vader, uit welken alle dingen zijn” (1 Cor. VIII : 6). *Uit* God zijn alle dingen — dit is natuurlijk niet bedoeld, in den zin der

gnostieken, als emanatie, alsof alles uit God ware voortgevloeid of voortgekomen bij wijze van een natuurproces. Want ook dit soort van pantheïsme wordt door de Schrift zeer bepaald afgewezen. Neen, het *ἐκ* heeft op de genoemde plaatsen een geheel anderen zin. Men vergelijkte b.v. slechts Joh. I : 13, *ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν*, waar van de wedergeboorte of de wedergeborenen toch niet als van eene emanatie kan gesproken zijn. Maar de uitdrukking: „uit God zijn alle dingen” wil eenvoudig zeggen, dat al het bestaande, *τὰ πάντα*, zijn oorsprong heeft niet in eene bloot-uiterlijke daad Gods of in iets buiten God, maar in Hem zelf, in eene in zijn eigen en persoonlijk Wezen gegronde daad Gods, gelijk dat nog nader zal blijken onder 6.

Met de eigenlijke en oorspronkelijke goddelijke scheppingsdaad is derhalve bedoeld: God de eerste en hoogste oorzaak, en dus wezenlijk de eenige en laatste grond, van al het bestaande. Elke verdere en latere openbaring van Gods almachtigen Scheppers-wil moge ja óók genoemd worden met het woord scheppen, *בָּרָא*, doch het is dan niet meer een scheppen zooals in den aanvang bij het *eerste* scheppen, maar het is dan het in 't aanzijn roepen van iets wat in het eenmaal aanwezige reeds principieel aanwezig was. M. a. w.: al het goddelijk werken in de wereld sedert de eerste en oorspronkelijke schepping is niet het doen ontstaan van iets volstrekt nieuws, maar het behoort metterdaad tot hetgeen bedoeld is met „de onderhouding” der wereld (waarover nader in de volgende §).

5. Wat nu die eerste en oorspronkelijke goddelijke scheppingsdaad betreft, welk licht laat de Schrift vallen op het *wanneer* daarvan? Zoo wij de Schrift zelve laten spreken,

dan is het eenige antwoord, dat op die vraag te geven is: God schiep *in den beginne* (Gen. I : 1). Wie zal zeggen, dat dit eene chronologie is? En wie de Bijbelsche Geschiedenis moet behandelen, zal dat „in den beginne” verklaren als = „vóór 6000 jaren”, en niet veeleer deze zijne tijdrekening laten aanvangen met Gen. I : 3, d. w. z. met het „zesdaagsche scheppingswerk”, dat alleen op „de aarde” (vs. 2) betrekking heeft, waarbij ten slotte de mensch optreedt, en met hem God in de *geschiedenis* der menschheid als de gene, die niet laat varen de werken zijner handen?

Wij mogen dit hier niet verder uitwerken, en terwijl wij dus ook afzien van de groote en belangrijke vraagstukken, die door de geologen hierbij worden opgeworpen, moeten wij het aan de Bijbelsche Geschiedenis overlaten, alles wat daarop betrekking heeft, en met name het juiste verband tusschen vs. 1 en 2, in het rechte licht te plaatsen. Genoeg. Dit is zeker: het eerste woord van den bijbel, het בְּרֵאשִׁית, staat buiten en boven alle chronologie. Wanneer gezegd wordt, dat God „in den beginne” den hemel en de aarde schiep, dan is daarmede volstrekt niet bedoeld, antwoord te geven op de vraag, hoelang dat geleden is, maar enkel en alleen, boven allen twijfel vast te stellen, dat al wat bestaat, zoowel de onzienlijke (de hemel) als de zienlijke dingen (al wat tot „de aarde” behoort), eenmaal door God een aanvang gehad heeft, en dat het vóór dat „in den beginne” niet bestond. De eenige vraag, waarmede wij hierbij te doen hebben, is deze: of vs. 1, volgens de gewone vertaling, zoo geheel op zichzelf staat, dan wel of er zóó moet gelezen worden: „In den beginne, toen God den hemel en de aarde schiep, en de aarde woest en ledig was enz., zeide God”, of ook: „In den beginne,

toen God den hemel en de aarde schiep, was de aarde woest en ledig" enz. Onze Statenvertaling heeft gewis het rechte; anders toch moest het 2^{de} vers aldus volgen en zich aansluiten aan het vorige: וְהָאֲרֶץ הָיְתָה חֲדָשָׁה, en niet, zooals er nu staat, וְהָאֲרֶץ הָיְתָה חֲדָשָׁה. Bovendien is de andere constructie veel te gecompliceerd, en geheel en al in strijd met den korten zinnbouw van het gansche bericht.

Ieder begrijpt gemakkelijk, welk een groot verschil het maakt, of men zóó of anders leze, en waarom die gecompliceerde lezing wordt voorgestaan door hen, die steun zoeken in den bijbel voor een stelsel waarin plaats is hetzij voor eene „eeuwige materie", hetzij voor eene „eeuwige schepping", of voor wat dan ook, waarbij God niet in volstrekten zin als Schepper erkend wordt. Doch er is geen twijfel aan, dat de bedoeling bepaaldelijk van Gen. I : 1 geen andere dan deze is: al wat is heeft eens een aanvang genomen, en die aanvang is gegeven met een scheppingsdaad Gods, terwijl er vóór dien aanvang niets bestond buiten God.

Wel moet erkend worden (met Delitzsch, e. a.), dat ראשית op zichzelf een relatief begrip van begin toelaat; immers is het afgeleid van ראש = ראש, d. i. het hoofd, zoodat het Hebr. woord voor „begin" aanduidt het begin van een reeks, van eene volgorde, evenals het hoofd als opperste lichaamsdeel, om zoo te zeggen, het begin of de aanvang is van het gansche lichaam. Maar de vraag blijft altoos over: welk begin, het begin waarvan is door den schrijver bedoeld? Ook hierbij hebben wij in 't oog te houden, waaraan niet genoeg kan herinnerd worden, dat de H. Schrift in haar geheel niet anders wil gewaardeerd zijn dan als oorkonde der goddelijke heilsopenbaring; en dan kan het niet anders of zij wil ook niet

aanvangen met wat men noemt eene eigenlijke kosmogonie, maar met de geschiedenis der heilsopenbaring Gods, eene geschiedenis, waarvan dit het begin is, dat door eene scheppende daad Gods de hemel en de aarde het aanzijn krijgen. Er is alzoo bedoeld „de aanvang der vervolgens verhaalde geschiedenis, welke hemel en aarde ten voorwerp, tot hare schouwplaats, tot hare op elkander inwerkende factoren heeft” (Delitzsch). Het is er den schrijver derhalve wel niet in de eerste plaats om te doen, de stelling te verkondigen, dat de wereld, wel verre van eeuwig te zijn, eens begonnen is te bestaan; maar, al is het, dat hij rechtstreeks alleen bedoelt te zeggen, door welke goddelijke daad de grond tot de volgende geschiedenis gelegd is, het neemt niet weg, dat er toch ook zeer bepaald en zeer duidelijk in ligt opgesloten de negatie van de eeuwigheid der wereld, en positief de stelling: de wereld was er eens niet, zij is eens aangevangen te bestaan.

Ook in het N. T. wordt datzelfde gedurig verkondigd, zoo-wel door Christus (Mc. X : 6; XIII : 19 — ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως. Joh. XVII : 24, καταβολὴ κόσμου) als door de apostelen (Hand. XVII : 24—26; Rom. I : 20; Eph. I : 4; Hebr. IV : 3b; 1 Petr. I : 20). Dit begin nu is tevens ook, volgens de Schrift, eene eenmaal voleindigde daad of handeling Gods, en niet iets wat altoos voortduurt; en dāt is ook de beteekenis van het rusten van God als het slot van zijne scheppende werkzaamheid (Gen. II : 3; Hebr. IV : 3b, 4).

6. Doch dit ontstaan of deze wording der wereld is wederom gegrond op een goddelijk wordings-woord of wordings-bevel, waardoor Hij wat *niet* is in ’t *aanzijn* roept. Hiermede komen wij tot beantwoording der vraag, welk licht de Schrift laat vallen op het *waardoor* der schepping.

Het is aangeduid in de woorden: „En God zeide”, die tienmaal voorkomen in het elohistisch scheppingsbericht. Doch wij moeten hier wel onderscheiden, en niet voorbijzien, dat het de eerste keer voorkomt Gen. I : 3. Daaruit blijkt terstond, dat dit en al het volgende „God zeide” niet ziet op dat eerste scheppen Gods (vs. 1), waardoor Hij hemel en aarde, het universum, in het aanzijn riep, maar op de verdere toebereiding van deze *aardsche* schepping, nadat zij eenmaal (maar nog thohoe-wabohoe „woest en ledig”, waarover wij hier niet nader kunnen handelen) in 't aanzijn getreden was. Hoe of waardoor God de eerste materie schiep (vs. 1), waaruit verder ook de aarde werd toebereid, wordt niet gezegd, evenmin als dat er iets naders van „den hemel” (de bovenaardsche, onzichtbare wereld) gezegd is, dan enkel en alleen dit, dat God ook dien in den beginne schiep. Het is te doen om eene geschiedenis, die hier op aarde wordt afgespeeld, al staat zij ook in verband met „den hemel”.

Welnu, al wat dan verder met en aan en op de aarde geschied is, het is niet alzoo geschied zonder of buiten God, niet als een bloot natuurproces in zijn werk gegaan, maar het is de bepaalde levensmededeeling en wilsuiting van den scheppenden God. Dit is uitgedrukt door tweeërlei, nml. hierdoor dat „de Geest Gods zweefde op de wateren” (vs. 2), en door ieder daarop volgend, met vs. 3 aanvangend „God zeide”.

Vooreerst dan: de Geest Gods, als mede bemiddelend den zesdaagschen scheppingsarbeid. De Geest Gods komt hier voor in zijne oorspronkelijke, algemeene, kosmische beteekenis, en als zoodanig ook alleen hebben wij er hier een enkel woord van te zeggen. De aarde namelijk, nadat zij was in 't aanzijn geroepen, wordt uit den chaotischen toestand (thohoe-

wabohoe) niet wat zij geworden is, leven-voortbrengend en geordend, zonder den Geest Gods.

Dat deze ריח van Elohim hier niet in natuurlijken zin, als wind of adem, maar als de algemeene, zelfstandige, ook in de geschapen wereld werkzame goddelijke levenskracht moet worden opgevat, blijkt uit het bijgevoegde כְּרִיחָה (zweefde), d. i. was levenwekkend werkzaam. Want ריח beteekent, evenals in Deut. XXXII : 11, broeden, broedend en beschermend als met vleugelen dekken ¹⁾. Eveneens kan het blijken uit de vergelijking met Ps. XXXIII : 6 („door den Geest zijns monds”). Maar evenals in dit Psalmwoord, zoo komen ook in ons scheppingsbericht de Geest en het woord Gods vereenigd voor als bemiddelend het scheppingswerk Gods.

Want er volgt onmiddellijk: „En God zeide”. D. w. z.: niet in het goddelijk *denken* alleen, maar in het goddelijk *spreken* is alle worden gegrond. Het denken is eene handeling, die nog niet naar buiten gewerkt heeft, nog niet openbaar geworden, maar nog verborgen, immanent is; het spreken is de objectiveering van de gedachte. De wereld is niet de uit God voortgevloeide gedachte Gods (dat is het pantheïsme), maar zij is het product van zijn eeuwig voornemen, van zijnen wil, en dit is uitgedrukt door „God zeide”. Hij spreekt, en het is er, Hij gebiedt, en het staat er (Ps. XXXIII : 9).

¹⁾ «Die Vergleichung des Geistes mit einem Vogel (Matth. 3, 16) liegt zu Grund, und selbst eine entfernte Beziehung auf das Welte dürfte darin noch durchschimmern, nur dass hier die sinnlich grobe Vorstellung zu einem zarten sinnigen Bilde verklärt ist: wie der Vogel über seinem Neste, so webt der alles durchdringende Gottesgeist über den Urgewässern, Lebenskräfte darin wirkend oder an sie mittheilend, und so die Schöpfung ermöglichend” (Dillmann).

Het spreken is eenerzijds onderscheiden van het denken, doordat het de openbaring is van de gedachte, en anderzijds onderscheiden van de daad; doordat het daartoe als het ware den overgang vormt. Het spreken Gods, als behoorende tot zijne scheppende werkzaamheid, negeert dus het scheppen en als louter eene denkhandeling, en als een uiterlijk *maken*, en het stelt de schepping als vrije wilsdaad Gods, gegrond in zijn welbehagen. Ook van God als Schepper geldt derhalve, dat Hij „alle dingen werkt naar den raad van zijnen wil” (Ef. I : 11), en „door uwen wil zijn zij, en zijn zij geschapen” (Openb. IV : 11).

Wij mogen derhalve zeggen: het spreken (אָמַר) Gods is de onmiddellijke, eigen wils-uiting Gods, waardoor Hij het nog niet bestaande in 't aanzijn roept; het gesproken woord (אָמַר, ῥῆμα, λόγος) is het middel waardoor de schepping tot stand komt krachtens den goddelijken wil. Daarom kan ook in Hebr. XI : 3, in de woorden: „door geloof verstaan wij, dat de wereld door het woord Gods is toebereid”, de dativus ῥήματι niet anders worden opgevat dan als instrumentalis. Het spreken nu, het woord, is eene geestes-uiting; in het spreken openbaart zich de geest, en vandaar het parallelisme van Ps. XXXIII : 6: „Door het *woord* des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den *Geest* zijns monds al hun heir”.

Die wil nu van God, d. i. zijn eeuwige liefdewil, die bij en in het scheppen Gods zich uit door zijn woord, wordt in het O. T., en bepaaldelijk in de chokma-litteratuur, geteekend als de eeuwige Wijsheid Gods, welke vóór de schepping aanwezig was (Spr. VIII : 22—30; e. a.), en daarin is de overgang gegeven tot de Nieuwtestamentische Logos-leer (Joh. I : 1, 3). Het Woord, dat bij God was, is niet eene onper-

soonlijke gedachte, niet een abstract gedachtenbeeld, maar het is persoonlijk, één met God, en dat en geen ander Woord is het dat „vleesch geworden” is in de menselijke persoonlijkheid van Jezus Christus. Met andere woorden, om het kort te zeggen (want wij kunnen dit stuk uit de Johanneïsche theologie hier niet verder uitwerken): Hij, die als het vleesch-geworden Woord Middelaar is bij het werk der verlossing, is ook de Middelaar bij het werk der schepping (Joh. I : 3; vrgl. Col. I : 16, 17). En waar nu tevens ook, zooals wij zagen, bij dat scheppingswerk sprake is van den Geest Gods als levenwekkend, daar mag zeer zeker wel niet gezegd worden, dat in die gegevens reeds voor ons ligt wat Nieuwtestamentisch geformuleerd is in „den naam des Vaders en des Zoons en des H. Geestes”, maar wel mag veilig beweerd worden, dat deze belijdenis slechts de historische verwezenlijking en de volledige ontvouwing is van hetgeen in het O. T. reeds in beginsel gegeven is.

7. De laatste vraag, die wij te overwegen hebben, is deze: welk licht de Schrift laat vallen op het *waartoe* der schepping. Het antwoord op deze vraag is inderdaad reeds gegeven in het scheppingsbericht zelf, wanneer daar zevenmaal gezegd wordt: „En God zag, dat het goed was”, en dit de zevende maal, het gansche Scheppingswerk samenvattend, versterkt tot „zeer goed” (vs. 31). Werkelijk is daarmede het doel der schepping reeds aangeduid, al is het er met zooveel woorden nog niet in uitgesproken. Reeds etymologisch beschouwd, is dat zoo. Want het grondbegrip van het Hebr. טוב, evenals van het Gr. ἀγαθός, is dat des *welgevallens* of *welbehagens*. De 1^{ste} beteekenis toch van het werkwoord טוב en יָטַב is: *aangenaam zijn, welgevallig zijn*, en evenzoo is het met ἀγαθός,

hetzij men dit afleide van ἄγαν, ἄγαμαί, *bewonderen, lust hebben*, hetzij van γηθέω (gaudere) *zich verblijden*. Vandaar dan ook bij de Grieken het nauw verband tusschen het *schoone en goede*, zóó zelfs, dat zij die twee verbonden tot één: τὸ καλοῦ καὶ ἀγαθόν. Datzelfde ligt ook in het Hebr. יָדָה, wat ook hierin merkbaar is, dat de LXX dat woord in Genesis altoos door καλός vertalen, en elders, bij afwisseling, door καλός of door ἀγαθός. Ook in onze Statenvertaling wisselt het af; b.v. Gen. VI : 2 (יָדָה יָדָה) „dat zij schoon waren”, en 1 Tim. IV : 4: ὅτι πᾶν κτίσμα Θεοῦ καλόν, „want alle scheepsel Gods is goed”. In יָדָה en in ἀγαθός wordt derhalve allereerst de weldadige indruk, dien iets maakt, tot uitdrukking gebracht, d. i. het gevoel van aangenaam aangedaan worden, met iets bevredigd zijn, zich ergens in *verlustigen*. Vandaar dan ook in dien heerlijken scheppings-psalm, de „hymne op den God der zeven dagen” (Delitzsch), een woord als dit: „de Heer verblijde zich in zijne werken!” (Ps. CIV : 31). De uitdrukking: „God zag, dat het goed was” wil dus m. a. w. zeggen: God was bevredigd met zijn werk, ieder deel, zoowel als het geheel, was zóó, dat het kon beantwoorden aan zijn bestemming en aan de bedoeling Gods. Die uitdrukking is dus werkelijk teleologisch, wijzende op het doel, op het waartoe der schepping. Wat dan is het? Wat in het „zeer goed” nog maar is aangeduid, dat is door Paulus alweêr geformuleerd in die heerlijke doxologie: „uit Hem, en door Hem, en tot Hem (εἰς αὐτὸν) zijn alle dingen. Hem zij de heerlijkheid in der eeuwigheid”. God en zijne verheerlijking — ziedaar het einddoel van alle dingen, zoowel van het werk der schepping, waarbij het alles is aangelegd op den mensch, met wien het scheppingswerk voleindigd wordt, en van wien

het dan ook heet, dat hij „het beeld en de heerlijkheid Gods is” (1 Cor. XI : 7), als van het werk der verlossing (Ef. I : 12, 14). Daarom zijn ook alle natuurpsalmen ter verheerlijking Gods (Ps. VIII : 10; XIX : 1, 2; CIV : 31, 35*b*), en is dit juist de zonde en de verdonkering van alle heidendom, dat zij „het schepsel geëerd en gediend hebben boven den Schepper, die te prijzen is in der eeuwigheid” (Rom. I : 25).

§ 17.

God in zijne betrekking tot de geschapen wereld.

In de H. Schrift worden de voortdurende werkingen Gods in de wereld wel niet streng gescheiden noch scherp onderscheiden van zijne scheppende werkzaamheid, maar zij worden er toch doorlopend zóó duidelijk geleerd, en zóó groote beteekenis wordt er ook aan toegekend, dat dit onderwerp afzonderlijk dient ter sprake te komen en eene meer gezette overweging overwaardig is. De gewone onderscheiding tusschen de *onderhouding* en de *regeering* der wereld mag, als wortelend in de Schrift, ook ons hierbij ten leiddraad strekken, terwijl ook de samenvatting van die twee in de ééne benaming der *Voorzienigheid* Gods zoowel haar grond als haar toelichting vindt in de H. Schrift. Wij meenen, dat de Bijbelsche Godgeleerdheid bij dit onderwerp hare taak vervult, indien zij zich er toe bepaalt, de betrekking Gods tot de bestaande wereld

toe te lichten en voor te stellen uit drieërlei oogpunt; indien zij namelijk tracht duidelijk te maken, in welken zin de bijbel spreekt over het *zijn* van God in de wereld, over zijne *werkzaamheid* in de wereld, en over zijne *bedoeling* met de wereld.

1. Bij de toelichting van de vorige § hadden wij reeds gelegenheid op te merken, dat de bijbel, waar hij spreekt van de scheppende werkzaamheid Gods, daarmee niet enkel en alleen bedoelt het eerste voortbrengen van de stof of wereldmaterie, maar de gansche scheppingsdaad Gods in de gansche opeenvolging van zijne werkzaamheid. Dit gold bepaaldelijk met het oog op het scheppingsbericht in Gen. I; maar het geldt ook in nog wijder en breeder zin. Want al is het zoo, dat in den bijbel tusschen de schepping en de onderhouding der wereld wel in zooverre onderscheiden wordt als daar na de eerste schepping op velerlei wijze sprake is van de door God gestelde „ordeningen des hemels en der aarde” (Jer. XXXIII : 25; XXXI : 35, 36; Gen. VIII : 22; Job XXVIII : 26; Ps. XCIII : 1; CXLVIII : 6; e. a.), en dat derhalve, wanneer de voortdurende werkingen Gods in de wereld somwijlen óók een scheppen genoemd worden, dit niet kan bedoeld zijn in den eigenlijken en oorspronkelijken zin, het neemt niet weg, dat het bijbelsch spraakgebruik zelf die onderscheiding niet maakt. Want, gelijk wij zeiden, ook de voortdurende werkingen Gods in de wereld worden soms een scheppen genoemd (zooals b.v. Ps. CIV : 30, Jes. XLVIII : 7; Am. IV : 13), en het is dus niet zonder reden, dat hetgeen in het bijbelsch spraakgebruik wel bedoeld maar niet uitgedrukt is, door de latere dogmatici onderscheiden

geworden is als creatio primitiva en continua of continuata, of ook wel als creatio prima en secunda, of ook immediata en mediata. Evenzoo is het ook met de onderscheiding tusschen schepping en onderhouding, creatio en conservatio. Ook deze is gewis gegrond in de Schrift, maar de woorden „onderhouden” en „onderhouding”, in den hier bedoelden zin, zijn van elders, ja het zou onmogelijk zijn, een woord te noemen, hetzij uit het Oude hetzij uit het Nieuwe Testament, dat daarmee geheel en al in beteekenis overeenkomt. Want uitdrukkingen als b.v. deze: „Gij onderhoudt mijn lot” (Ps. XVI : 5), „Gij onderhoudt mij in mijne oprechtheid” (Ps. XLI : 13), „Hij zal u onderhouden” (Ps. LV : 23), ze bedoelen geheel wat anders; de daar gebruikte verba תָּחַזַק en כִּל have daar de beteekenis van „onderhouden” in den zin van „ondersteunen”. Alleen 1 Kon. XVII : 4, 9 en XVIII : 4. 13 is כִּל gebezigd in een zin, die aan het „onderhouden” zeer nabij komt, doch het is ook dáár nog niet geheel hetzelfde, en komt meer overeen met „in het leven houden” (door het versehaffen van voedsel). Bovendien is daar ook niet rechtstreeks sprake van de onderhouding door God.

Ook in het N. T. is er evenmin een woord voor te vinden, want ook τηρεῖν en τήρησις hebben nimmer die beteekenis en ze worden ook nimmer van God gezegd.

Toch, zooals wij zeiden, is de onderscheiding gegrond in de Schrift. Maar deze zegt het op andere wijze, zij is, naar haren aard, ook hierin plastisch, concreet. Zij zegt, dat het God is, die er voor zorgt, dat de geschapen wereld in haar geheel en in haar deelen de door Hem zelf gestelde orde niet overtrede (Ps. CXLVIII : 6, en de andere op de vorige bladzijde daarbij genoemde plaatsen); dat Hij het is, die „de

pilaren der aarde heeft vastgemaakt" (Ps. LXXV : 4), en zij verkondigt: „Gij hebt de aarde vastgemaakt, en zij blijft staan. Naar Uwe verordeningen blijven zij nog heden staan, want zij allen zijn Uwe knechten" (Ps. CXIX : 90, 91). En wanneer Christus spreekt van de vogelen des hemels, die gevoed worden door den hemelschen Vader; en van de leliën des velds, die door God bekleed worden met heerlijkheid méér dan die van Salomo (Mt. VI : 26—29; vrgl. Job XXXIX : 3; Ps. CXLVII : 8, 9) — is het niet reeds meer dan genoeg om het ons te doen inzien, dat en hoe de Schrift getuigt van hetgeen *wij* uitdrukken door te zeggen dat God „hemel en aarde, mitsgaders alle schepselen, als met zijne hand nog onderhoudt, en regeert", en door dit alles samen te vatten in dit ééne: „de Voorzienigheid Gods"?

2. Inderdaad, deze waarheid is zóó bijbelsch, dat men zonder aarzelen zeggen kan: wie Gods *Voorzienigheid* loochent, die moet God zelf loochenen.

Eerst een woord over die uitdrukking zelve. In de canonieke bijbelboeken komt zij niet voor, maar zij is ontleend aan enkele plaatsen uit de Oudtestamentische Apokryfen. Het is daar de *πρόνοια* Gods. In het Boek der Wijsheid XIV : 3 staat: ἡ δὲ σὴ, πᾶτερ, διακυβεύει πρόνοια, St. Vert.: „Maar Uwe Voorzichtigheid, o Vader, bestiert het", en XVII : 2 spreekt van de ongerechten als „vluchtig voor de eeuwige Voorzienigheid", φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας. Niet anders is het ook bedoeld, wanneer 2 Macc. XV : 2 van God gesproken wordt als van „dengene, die alle dingen aanziet", τοῦ πάντα ἐφορῶντος, en 3 Macc. II : 21 (St. Vert. vs, 16): „God, die alles inziet", ὁ πάντων ἐπόπτης Θεός. In het N. T. komt *πρόνοια* tweemaal voor, Hand. XXIV : 3 („voorzichtigheid" of „beleid")

en Rom. XIII : 14 („verzorgt het vleesch niet tot begeerlijkheden”), τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθαι εἰς ἐπιθυμίαν. Maar beide keeren is daar sprake van de πρόνοιαν van menschen, niet van God.

De fundamenteele, klassieke plaats is echter niet een der genoemde teksten, maar Gen. XXII : 14: „de Heer zal het voorzien”. Dit is wel niet letterlijk vertaald, maar het geeft de bedoeling toch vrij juist weer. Er staat יְהוָה יֵרָא, LXX : κύριος εἶδεν, Vulg.: „Dominus videt”, Luther: „der Herr siehet”. De rechte zin is wel, naar onze St. Vert., „Deus providebit”. Want רָאָה beteekent ja *zien*, maar het heeft ook de beteekenis van *iets aanzien, er naar zien om te helpen*. Beslissend voor deze beteekenis is o. a. Ex. IV : 31: „dat Hij hunne verdrukking zag” (רָאָה), Ps. IX : 14: „zie mijne ellende aan” (רָאָה), Ps. XXV : 18, XXXI : 8, en vele andere plaatsen. Eveneens vindt men hetzelfde werkwoord in de beteekenis van: op of naar iets zien = zich daarom bekommeren, er voor zorgen. B.v. Gen. XXXIX : 23: De overste van het gevangenhuis „zag gansch op geen ding, dat in zijne hand was”, en 1 Kon. XII : 16: „voorzie nu uw huis”, רָאָה בֵּיתְךָ, d. i. eigenlijk en letterlijk: zie (naar) uw huis = zorg voor uw huis.

Het is duidelijk, dat in al de genoemde plaatsen geen sprake is van een „vooruitzien”. De Voorzienigheid is dan ook geenszins hetzelfde als een vooruitzien of van te voren zien. Neen, niets meer of minder is er mede bedoeld, dan de zorg Gods voor de gansche wereld, zijne voorzorg voor al het bestaande, waarom ook sommige Duitsche theologen (Ebrard, Rothe, e. a.) voorgesteld hebben, liever te spreken van „Fürscheidung”, dan van „Vorsehung”, eene onderscheiding,

die wij in onze taal moeilijk kunnen uitdrukken. Hoe het zij, Gods onderhoudende en regeerende zorg voor de wereld in haar geheel en in al hare deelen, dat is zijne Voorzienigheid. De Schepper aller dingen trekt zich niet van zijn werk terug, nadat Hij het geschapen heeft, maar Hij onderhoudt en regeert het alles zonder ophouden en ten allen tijde op zijne eigene, goddelijke wijze (waarover nader onder 3—5). Overbodig is het, en het ware een onbegonnen werk, hierbij teksten te noemen. De gansche bijbel is het boek der Voorzienigheid Gods; en waar wij gewoon zijn, te onderscheiden tusschen de onderhouding en de regeering, daar hebben wij wel in het oog te houden, dat die twee ja wel kunnen onderscheiden, maar niet van elkander gescheiden worden. Het is een begrips-onderscheiding, meer ook niet. De H. Schrift maakt of geeft haar niet, al spreekt het wel van zelf, dat daar nu eens meer de onderhoudende en dan meer de regeerende zijde van Gods Voorzienigheid op den voorgrond komt. Maar werkelijk is de onderhouding der wereld altoos tevens ook de regeering Gods; feitelijk valt het een altoos met het andere samen, gelijk ook het een niet denkbaar is zonder het andere; en misschien de sprekendste en treffendste illustratie van die waarheid is gegeven in het woord van Jozef tot zijne broederen, als hij, na tot hen gezegd te hebben: „gijlieden wel, gij hebt kwaad tegen mij gedacht, doch God heeft dat ten goede gedacht”, daarop laat volgen: „opdat Hij deed, gelijk het te dezen dage is, om een groot volk in het leven te behouden” (Gen. L : 20).

3. Hoe nu spreekt de Schrift over de geschapen wereld in haar bestaan of in hare voortduring; d. i., gelijk het met andere woorden is uitgedrukt in den tekst der §, in welken

zin spreekt de bijbel over het *zijn* van God in de wereld?

Dat de geschapen wereld geen van God onafhankelijk bestaan heeft, ligt reeds hierin opgesloten, dat zij is *κτίσις*, en wel *κτίσις Θεοῦ*, en dat alle dingen niet alleen uit Hem en tot Hem, maar ook *δι' αὐτοῦ* zijn (Rom. XI : 36), door Hem namelijk, die de eenige is van wien gezegd kan worden, dat Hij het leven heeft in zichzelf (Joh. V : 26). Daaruit volgt dan ook van zelf, dat alles wat buiten God bestaat, d. i. al het geschapene, hetzij als geheel hetzij in zijn deelen, het leven *niet* in zichzelf, dat m. a. w. het gansche wereld-organisme géén onmiddellijk, zelfstandig, van niets afhankelijk leven heeft. Overbodig is het, dit in bijzonderheden aan te toonen; wij behoeven slechts indachtig te maken aan hetgeen gezegd wordt van den mensch, onder alle schepselen het meest onafhankelijk en zelfstandig wezen, immers geschapen „naar het beeld” Gods. Derhalve is hetgeen van den mensch geldt nog des te meer van toepassing op al het andere.

Welnu, van den mensch heet het: „in Hem leven wij, en bewegen ons, en zijn wij” (Hand. XVII : 28). In God hebben wij een als leven zich uitend bestaan (*ζῶμεν*); in Hem ook is gegrond al onze levensbeweging of elke levens-werkzaamheid (*κινούμεθα*), en dus ook ons gansche bestaan (*ἑστέμεν*), gelijk Bengel het zoo goed en kernachtig uitdrukt: „vitam motus, motum esse sequitur”.

Wat nu volgt daaruit? Het is dit: dat geen deel der wereld, zoomin als de mensch, noch de wereld in haar geheel, een eigen, van God gescheiden leven of bestaan heeft, hetzij dan als mechanisme hetzij als organisme, en dat niets ook leeft of bestaat door slechts een van buiten-af of uitwendig daarop werkenden invloed van God; maar dat integendeel

alles zóó alleen bestaat, dat het in God gegrond is als in zijn duurzamen levensgrond (*ἐν αὐτῷ*), en dat dus al het bestaande, met al zijn krachten, bewegingen en werkingen, voortdurend en wezenlijk afhankelijk is van het alleen en uitsluitend in en door zichzelf bestaande leven en zijn van God.

Dit bestaan en voortbestaan nu der wereld in God onderstelt dus reeds een innerlijk aanwezig zijn van God in het wezen der wereld, wat geheel iets anders is dan eene pantheistische vereenzelviging van God en de wereld, geheel iets anders dus ook dan eene wezens-eenheid, die alleen aan den Logos wordt toegekend (Joh. I : 1); waarover wij hier natuurlijk niet nader handelen. Terwijl daar sprake is (Ef. IV : 6) van „één God en Vader van allen”, heet het allereerst: „die daar is *boven* allen” (*ὁ ἐπὶ πάντων*) — d. i. dogmatisch uitgedrukt: transcendent — en dan, niet alleen *διὰ πάντων*, *door* allen ¹⁾, maar ook *in* allen, *ἐν παντί* (niet: in *u* allen; *ἐμὴν* is onecht), d. i.: „Deus Spiritu sanctificationis diffusus est per omnia ecclesiae membra” (Calvijn). Evenzoo heet het ook, dat „de God, die de wereld gemaakt heeft en alles wat daarin is, . . . niet verre is van een iegelijk van ons” (Hand. XVII : 24, 27; vrgl. Jer. XXIII : 23, 24). Derhalve God is reëel in alles tegenwoordig (immanent), maar zóó dat niet alles God, noch ook God alles is. Hij is van niets gescheiden, maar van alles

¹⁾ Dit is moeilijk, maar voor ons nu hierbij van ondergeschikt belang. Sommige exegeten nemen *πάντων* hier als neutrum, en laten het slaan ôf op de schepping, zoodat er bij te denken ware aan de alles doordringende goddelijke Schepperskracht, of op zijne Voorzienigheid (Beza, Grot., e. a.): «per omnes diffundit providam suam gubernationem». Anderen nemen het als masc., zoodat bedoeld is de alle christenen door den H. Geest doordringende charismatische tegenwoordigheid Gods.

onderscheiden; en het is dus ook niet vreemd, als door de H. Schrift ook alle natuurverschijnselen, niet alleen de buitengewone (de wonderen), maar ook de meest gewone en alledaagsche, rechtstreeks tot God worden teruggebracht (b.v. Ps. XXIX : 3, vv. CIV : 13 vv. Mt. V : 45, VI : 26, 30).

Doch, om niet bij deze algemeenheden te blijven staan, hoe wordt het aanwezig zijn van God in de wereld nader door de Schrift bepaald, m. a. w. wat zegt zij van den aard van het zijn van God in de wereld? Hierbij hebben wij in de eerste plaats te letten op hetgeen Paulus dienaangaande zegt, als hij spreekt van Gods „eeuwige kracht en goddelijkheid” (Rom. I : 20). Uit de nauwe verbinding (door τε-καὶ, „zoowel-als”) ¹⁾ van die twee, nml. van de αἰδώς δύναμις en de θεότης, blijkt reeds, dat die beide begrippen wel niet één en hetzelfde, maar als onafscheidelijk met elkander verbonden gedacht zijn, dat m. a. w. de „eeuwige kracht” Gods van zelf ook medebrengt of in zich sluit de θεότης, d. i. hetgeen eigen is aan het Godsbestaan. De kracht Gods is niet slechts gedacht als eene van God uitgaande werking in of invloed op de wereld; maar waar zijne δύναμις is en werkt, daar is ook zijne θεότης (niet de θεότης, d. i. de godheid, het God-zijn; Col. II : 9), d. w. z.: niet God als eenwordend met de κτίσις, maar de werkelijkheid van zijn alles doordringend Godsbestaan is in al het geschapene merkbaar. Dit juist is het eigenaardige en kenmerkende van de bijbelsche beschouwing en voorstelling, dat daar niet van Gods zijn in de wereld gesproken wordt in het afgetrokkene, maar altoos concreet. De Schrift weet en erkent o ja, dat er zijn „ordeningen des

¹⁾ Zie daarover Winer's *Gramm.* ⁵ blz. 517.

hemels en der aarde" (zie blz. 183, en de daar genoemde teksten), en zij loochent dus ook geenszins, dat er zijn, wat wij noemen natuur-wetten en -krachten, maar wel dat die er zijn losgemaakt of losgedacht van God zelf. Neen, alle werkingen en bewegingen en krachten in de gansche wereld zijn haar nimmer iets buiten of zonder God, ja zelfs „kracht" en „God" vallen voor haar vrijwel te samen. God is „de alleen machtige", ὁ μόνος δυνάστης (1 Tim. VI : 15), en zijner alleen is ἡ δύναμις (Mt. VI : 13), ja het goddelijk zijn in de wereld is volgens de Schrift te denken als de δύναμις bij uitnemendheid, als *de* kracht naar haar ongedeeld en volkomen begrip, en zoo dan ook als de bron en het levend beginsel van alle krachten die daar zijn en werken in de wereld. Wat wij noemen „natuurkrachten", zijn, naar de Schrift, niet anders dan krachten Gods. De genezingen, door Jezus verricht, worden hierdoor verklaard, dat „de kracht des Heeren er was om te genezen" (Luc. V : 17). En wat vooral is op te merken: terwijl Luc. XXII : 69 gesproken wordt van den Zoon des menschen zittende aan de rechterhand „der kracht Gods", heet het in de parallele plaatsen (Mt. XXVI : 64; Mc. XIV : 62) enkel: zittende aan de rechterhand „der kracht", ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως. Ook is hetgeen Christus zegt tot de Sadduceën, dat ze niet weten de Schriften noch τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ (Mt. XXII : 29), niet te verstaan tenzij δύναμις daar genomen worde in den zin van οὐσία of essentia, gelijk dan ook het Hebr. נְבוֹיָה „refertur inter Epitheta Dei, ad significandum ipsum Deum praepotentem, cum praefixo art ה, ut Graeci dicunt ἡ δύναμις" ¹⁾. In één woord: het is schriftuurlijk te

¹⁾ Buxtorf: *Lexicon talmudicum*. Over de exegese van de genoemde.

zeggen: de kracht Gods is de alles inwonende en onderhoudende tegenwoordigheid Gods. Zóó hebben ook de gereformeerde theologen het altoos opgevat. „De goddelijke *kracht*, die in alle dingen werkt en alles beweegt, wat anders is zij, vraagt Zwingli, dan *God* zelf? Wat de wetenschap *natuurkracht* noemt, en dikwerf ten koste van God verheft, noemt niet alleen hij, maar ook Kalvijn ¹⁾, ook Danaeus ²⁾, de alomtegenwoordige werkzame kracht *Gods*; en maakten de Socinianen onderscheid tusschen Gods wezenheid (*essentia*) en zijne kracht (*virtus*) als werking uit de verte (*actio in distans*), de Gereformeerden merkten daartegen op, dat juist de *kracht* van God het wezen der Godheid uitmaakt. God oefent niet slechts kracht uit, maar *is* kracht. Volgens de Schrift zijn dus ook de *H. Geest* of de *innerlijk werkzame Godheid* en de *kracht des Allerhoogsten* identische begrippen. Diensvolgens beschrijft de heidelbergsche catechismus (vr. en antw. 27) de Voorzienigheid als de almachtige en *alomtegenwoordige kracht Gods*” ³⁾. Zoo is het. Alleen moet toch wel worden opgemerkt, dat het niet zou aangaan, in het antwoord van den Heidelberger de uitdrukking „de alomtegenwoordige kracht Gods” te vervangen door „de H. Geest”; en wat dan ook met name den voorlaatsten zin betreft, waarin, zonder twijfel met het oog op Luc. I : 35, gezegd is dat „volgens de Schrift de H.

plaats, Mt. XXII : 29, heb ik uitvoeriger gehandeld en de boven aangegeven opvatting verdedigd in mijne Dissertatie «*exhibens Jesu doctrinam de resurrectione mortuorum*», blz. 47, 48.

¹⁾ *Instit.* I, V, 5: «*Naturae elogiis Deum supprimunt. Fateor (tamen), pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse Deum*».

²⁾ Deze gebruikt in zijne *Ethica Chr.* ed. 3, p. 46, de uitdrukking «*naturam esse Deum*».

³⁾ Scholten: *De leer der H. K.*, blz. 187, 188.

Geest of de innerlijk werkzame Godheid en de kracht des Allerhoogsten identische begrippen" zijn, daarbij moet niet uit het oog verloren worden, dat althans het O. T. zeer merkbaar onderscheidt tusschen de algemeene of kosmische en de bijzondere of heils-oeconomische beteekenis van den Geest Gods, en dat de zeer enkele malen wanneer daar gesproken wordt van den *Heiligen* Geest (Ps. LI : 13; Jes. LXIII : 10, 11; eenmaal Gods „goede" Geest, Ps. CXLIII : 10), het altoos bedoeld is in dezen bijzonderen zin. In het N. T. is die onderscheiding niet zoo merkbaar, terwijl daar promiscue gesproken wordt van τὸ πνεῦμα ἁγίου en τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, en dit laatste in den regel hetzelfde uitdrukt als het eerste. Maar daarom kan nog niet gezegd worden, dat de H. Geest en de kracht Gods identische begrippen zijn. Ook niet in het parallelisme van Luc. I : 35. „De H. Geest zal over u komen", dit is en bedoelt iets anders nog, dan „de kracht des Allerhoogsten zal u overschaduwen". In het eerste is de verklaring aangegeven van het volgende τὸ γεννώμενον ἁγίου, in het andere van het daarop volgende κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ. M. a. w.: krachtens de ontvangenis van den H. Geest kan gesproken worden van „het Heilige" dat geboren zal worden, terwijl „Zoon Gods" zal heeten de Zoon van Maria omdat de kracht des Allerhoogsten dat wonder in haar bewerkte. Genoeg. De H. Geest, de Geest Gods, of ook alleen de Geest, is in het N. T. altoos de Geest van den God der heilsopenbaring, waarmede in het O. T. overeenkomt het veelvuldig daar voorkomende יְהוָה רִיחַ, de Geest des Heeren; terwijl van de δύναμις Θεοῦ, van de *kracht* Gods, gesproken wordt dan wanneer op een of andere wijze bedoeld wordt op het zijn of het werken Gods met betrekking tot

alles wat *κτίσις* is, dat is dus óók met betrekking tot den mensch in zijn physisch bestaan.

4. Doch met het zijn van God in de wereld vloeit zijne *werkzaamheid* in de wereld als het ware onmiddellijk samen, en ook dáárvan geldt hetzelfde wat wij zeiden van de onderhouding en de regeering, dat het eigenlijk niet meer is dan eene begripsonderscheiding. Ook hier moet derhalve ja wel onderscheiden, maar Gods zijn en werkzaamheid in de wereld kunnen niet van elkaar gescheiden worden, evenmin als de goddelijke werkzaamheid in het onderhouden en in het regeeren der wereld, al is het ook, dat wij eerst over het een en dan over het ander gaan spreken.

Wat dan vooreerst de goddelijke werkzaamheid in de *onderhouding* betreft. Uit de breede lijst van teksten, die uitdrukking geven aan de waarheid, dat dezelfde God, wiens machtwil alles in 't aanzijn riep, werkzaam blijft om het te onderhouden, noem ik er slechts een tweetal, die boven alle andere duidelijk spreken. Jes. XL : 28: „Weet gij het niet, hebt gij niet gehoord dat de eeuwige God, de Heer, de Schepper van de einden der aarde, noch moede noch mat wordt?” — ziedaar in den grond der zaak geheel hetzelfde als wat door Christus, zonder beeldspraak, op deze wijze gezegd is: „mijn Vader werkt tot nu toe” (Joh. V : 17). God heeft zich niet aan het bestaande onttrokken, maar Hij, aan wien al wat is zijn ontstaan te danken heeft, is ook degene door wien het tot heden toe blijft bestaan.

Deze dingen vereischen geen nadere toelichting. Maar tot deze algemeenheden behoeven wij ons niet te bepalen. Want de Schrift, en bepaaldelijk het N. T. verklaart zich nader, wanneer wij vragen (ik zeg niet, naar het hoe, maar) naar

den aard der goddelijke werkzaamheid in de onderhouding van het bestaande. Uit hetgeen wij gezegd hebben van het *zijn* van God in de wereld, de *δύναμις* Gods, volgt reeds, dat ook de goddelijke *werkzaamheid* door de Schrift gedacht wordt als eene innerlijke, niet als eene uiterlijke, d. i. dynamisch, niet mechanisch. Men zal zeggen: dat zijn kunsttermen, die de Schrift niet kent; en van de uitdrukking „mechanisch” of „werktuigelijk” is dat zeer zeker waar. Maar even zeker is het waar, dat de Schrift wel degelijk met andere woorden hetzelfde zegt als wat wij bedoelen wanneer wij zeggen: „God werkt niet mechanisch, maar dynamisch”. Hoe toch wordt dat „werken tot nu toe”, ik bedoel dat woord van den Heer: mijn Vader *ἕως ἄρτι ἐργάζεται*, elders nader verklaard? Men zal dat terstond begrijpen, als men bedenkt, dat het „werken” van God, waarvan Christus spreekt in het algemeen als een *ἐργάζεσθαι*, in den regel, zoo menigmaal daarvan in concreto gesproken wordt, een goddelijk *ἐνεργεῖν*, de *ἐνέργεια* Gods, genaamd wordt, d. i. dus: eene werking Gods *in*, en niet maar *op* het bestaande. De werking Gods is niet eene werking van buiten-af op de dingen, niet een invloed die daarop wordt uitgeoefend, niet een werktuigelijk in beweging brengen, maar het is een er-in werken, eene innerlijke werking van de *δύναμις* Gods. Dit nu is wel op te merken. Want waar in onze Statenvertaling gesproken wordt van het „werken” Gods, van zijne „werkingen” enz., daar is dat veelal de vertaling van *ἐνεργεῖν*, *ἐνέργεια*, *ἐνεργημα*, enz. Ik noem slechts enkele markante plaatsen: 1 Cor. XII: 6, 11; Gal. II: 8, III: 5; Ef. I: 11, 20, III: 7, 20; Philipp. II: 13; Col. I: 29, II: 12. Deze goddelijke *ἐνέργεια*, d. i. de *δύναμις* Gods zooals deze *in* het bestaande *werkt*,

heet, wanneer die *δύναμις* bedoeld is naar hetgeen zij *vermag*, de *ισχύς*, de *macht* Gods, terwijl zij *sterkte*, *κράτος*, heet, wanneer zij moet beschreven worden naar hetgeen zij bewerkt of uitwerkt. Uitnemend schoon en zinrijk zijn al die verwante begrippen onderscheiden en saamgevat in Ef. I : 19: „welke de uitnemende grootheid zijner *kracht* (*δυνάμεως*) zij aan ons, die gelooven, naar de *werking* (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*) der *sterkte* (*τοῦ κράτους*) zijner *macht* (*τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*)”. Derhalve: het complex van alles is de *δύναμις*, deze vat al het andere samen; maar zij wordt gekend aan het innerlijk werken (aan de *ἐνέργειαν*) van de *sterkte*-betooning (van de *κράτος*) van 't geen Hij *vermag* (*ισχύς*).

Op al de genoemde plaatsen, wij zien het niet voorbij, is ja sprake van de genadewerking Gods in de geloovigen, derhalve van het *ἐνεργεῖν* Gods in bijzonderen zin. Maar deze innerlijke werking Gods in de geloovigen, wat is zij anders dan een bepaalde en wel de hoogste vorm van het goddelijk werken in al het bestaande, natuurlijk in ieder schepsel naar zijn eigen aard en leven en zijn, d. i., gelijk wederom Paulus het zoo goed heeft uitgedrukt: dat God „*alle dingen werkt* (*τὰ πάντα ἐνεργοῦντος*) *naar den raad van zijnen wil*”? (Ef. I : 11).

Doch wanneer nu verder gevraagd wordt, hoe wij deze innerlijke krachtwerking of werkingskracht van God ons moeten denken of voorstellen, namelijk volgens hetgeen de Schrift daarvan zegt, dan moeten wij antwoorden: de Schrift zegt daarvan niets, zij tracht het vraagstuk niet op te lossen, want zij weet het maar al te goed, dat het een ijdel werk is voor den mensch, te willen doordringen tot het hoe der innerlijke werkingen Gods, d. i. tot het eigenlijk wezen der goddelijke immanentie. Alleen zou men kunnen vragen of,

naar de voorstelling der H. Schrift, Gods onderhoudende werkzaamheid als eene onmiddellijke dan wel als eene middellijke te denken zij. Doch het is ook dan wederom de vraag, hoe men dat bedoelt. Indien namelijk dat middellijke bedoeld is in den zin van een verre zijn, alsof God zich had teruggetrokken en zich gescheiden had van het geschapene, nadat Hij dit eenmaal had toegerust met zekere vermogens en krachten van beweging en leven, van voortduring en voortplanting, i. é. w. alsof Hij, om zoo te zeggen, de machine, na haar eerst het aanzijn gegeven te hebben, daarna had aan den gang gemaakt als een soort perpetuum mobile — ja, dan is die onderscheiding tusschen middellijk en onmiddellijk zeer zeker onjuist. Want geen middel noch eenige middelloorzaak bestaat of werkt onafhankelijk van de ἐνέργεια Gods. Maar als men er mede bedoelt, dat God óók in de onderhouding der wereld ja middelen bezigt „naar den raad van zijnen wil”, voorzeker, dan is het niet de bijbel, die dat weerspreekt, indien tevens maar niet wordt voorbijgezien, dat God aan geen enkel middel gebonden is. Bij herhaling hebben wij er reeds op gewezen: daar is eene natuur-orde, die door de Schrift zeer nadrukkelijk wordt erkend. Dat het voortbestaan der wereld wordt voorgesteld niet als hare, maar als Gods werking (Ps. CIV : 9, 10, 27; Hand. XVII : 25; e. a.), het heft de werkzaamheid der natuurlijke krachten niet op, maar wel sluit het eene werkzaamheid van deze volgens een blind mechanisme buiten. En ook deze geloofsregel houdt bij alles en ten allen tijde het laatste woord: „alle dingen zijn mogelijk bij God” en „geen ding zal bij God onmogelijk zijn (Mt. XIX : 26; Luc. I : 37. Gen. XVIII : 14; Job XLII : 2; Ps. CXXXV : 6; Jes. XLIII : 13b; Jer. XXXII :

17b; Zach. VIII : 6; en vele andere uitspraken). M. a. w.: alleen de wil of het willen van God is de maat van zijn kunnen, gelijk het is uitgedrukt in het Boek der Wijsheid, XII : 18: „want bij U is het vermogen wanneer Gij wilt”, *πάρεστι γὰρ σοι ἔταν θέλης τὸ δύνασθαι*. Daarom is Christus ook in dit opzicht het evenbeeld van den Vader, dat Hij kan wat Hij wil, en dat zijn willen tegelijk een kunnen is (Mc. I : 40b, 41; Joh. V : 19). Derhalve: de stelling, dat alles „natuurlijk” in zijn werk gaat, wordt als regel door de Schrift beaamd; maar de gevolgtrekking van het naturalisme, hetwelk de natuur stelt in de plaats van of gelijk aan God, wordt tegelijk met de daaraan verwante stelling „wonderen zijn onmogelijk” beslist door haar afgewezen.

Datzelfde geldt natuurlijk ook met betrekking tot de Godsregeering, waarover wij thans nog gaan handelen. De problemen, die op ander terrein dan het onze zich daarbij voordoen, en die voorzeker moeilijk en ingewikkeld genoeg zijn omdat ze het Godsbestuur te beschouwen hebben bepaaldelijk ook in verband met hetgeen daar ligt op het gebied der vrije persoonlijkheid, d. i. der menschheid en dus ook der menschelijke verantwoordelijkheid — deze problemen laten wij, evenals de Schrift dat doet, zoo mogelijk ter oplossing over aan allen, die daar lust en kracht en recht toe hebben. Want de bijbel filosofeert niet over de vraagstukken van determinisme, vrijen wil, concursus, en zoo meer, en wij hebben dus enkel in 't licht te stellen wat daar gezegd en geleerd wordt van het albestuur Gods.

Ik zeg het *albestuur* Gods. Want dit staat op den voorgrond: de Godsregeering is absoluut, zij omvat alles zonder eenige uitzondering. Buitengesloten is derhalve alles wat valt

onder het begrip van het blinde noodlot of toeval. Een *μοῖρα*, *εἰμαρμένη*, *τύχη*, fatum, of welke benamingen daarvoor in het heidensch spraakgebruik mogen voorkomen, de Schrift kent of noemt ze niet, ja er is noch in het Oude noch in het Nieuwe Testament een woord te vinden, dat daarmede overeenkomt of eenigszins hetzelfde uitdrukt. Wel komt het woord *toeval* in den bijbel tweemaal voor (want Deut. XXIII : 10 komt hier niet in aanmerking, omdat het daar gansch wat anders beteekent); maar bij nadere beschouwing is het duidelijk, dat ook op die beide plaatsen geenszins een toeval in den eigenlijken zin, d. i. iets wat ligt buiten het Godsbestuur, verkondigd of gehuldigd wordt. De eerste der bedoelde plaatsen is 1 Sam. VI : 9. Het zijn daar de priesters en waarzeggers der Filistijnen, die zeggen: „het is ons een toeval geweest”. Nu is het zeker alleszins mogelijk, ja zelfs waarschijnlijk, dat de heidensche Filistijnen met die uitdrukking bedoeld hebben, de godheid, dat is dan natuurlijk hun eigen Dagon, en diens bemoeienis buiten te sluiten van deze gansche geschiedenis. Maar zeker is het, dat het Hebr. woord, hier voor „toeval” gebezigd, die gedachte niet eenmaal uitdrukt. Er staat: *מִקְרָה הוּא הָיָה לָנוּ*. Nu beteekent *מִקְרָה* (van *קָרָה*, ontmoeten, aantreffen, samentreffen, *κρῆω*, *occurrere*) eenvoudig: 't geen iemand *wedervaaart*, *ontmoet* of *bejegent* (vgl. 1 Sam. XX : 26, Pred. II : 14, e. a.), afgezien van de vraag, of het onder of zonder het Godsbestuur geschiedt; en wat onze Statenvertalers daarbij aantekenen: „d. i. iets waarvan men de natuurlijke of regeerende oorzaak niet weten kan,” dit ware juist aldus: „d. i. iets waarvan men de natuurlijke of regeerende oorzaak in het midden laat.” Met opmerkelijke vermijding van het woord *τύχη*, dat toch voor „toeval” voor

de hand lag, hebben dan ook de LXX zeer juist vertaald
σύμπτωμα τοῦτο γέγονεν ἡμῖν.

De andere plaats is Pred. IX : 11: „dat toeval aan alle dezen wedervaart”. Hier staat voor „toeval” *נִסְּ* (LXX : *ἀπάντημα*), van *נִסָּ*, d. i. ontmoeten of ergens op stooten („es geschehe aus Absicht oder Zufall”, Ges. Lex.), zoodat ook het daarvan afgeleide substantief niets beslissen wil aangaande de vraag of zulke „ontmoeting” al dan niet geschiedt onder het Godsbestuur. Volkomen naar waarheid is het dan ook gezegd: „Ein Gebiet des Zufalls existiert für das Alte Testament nicht” ¹⁾, en zeer terecht wordt daarbij gewezen op Ex. XXI : 13, waar, nadat in vs. 12 van den opzettelijken doodslag sprake was, ook de zoogenaamd toevallige doodslag („doch die hem niet nagesteld heeft”, d. w. z.: wie het niet met opzet gedaan heeft) geplaatst wordt in het licht van het albestuur Gods met deze woorden: „maar God heeft hem zijne hand doen ontmoeten”. Niet minder sterk spreekt ook de nu en dan voorkomende vermelding van beslissingen door het lot. Immers de uitkomst daarvan wordt bepaaldelijk voorgesteld en beschouwd als door God bestierd, gelijk dat middel dan ook in sommige gevallen opzettelijk werd te baat genomen om zich te kunnen richten naar den wil en de bedoeling Gods (Spr. XVI : 33; Num. XXVI : 55 vv.; 1 Sam. XIV : 41 vv.; Hand. I : 24—26).

Nog zijn er enkele andere spreekwijzen, die oogenschijnlijk eene plaats openlaten voor het eigenlijke „toeval”. Aldus Ruth II : 3, 2 Sam. I : 6, XX : 1, waar telkens sprake is van: „bij geval”. Maar ook op al deze plaatsen, waar altoos weêr een

¹⁾ Oehler: *Theol. d. A. T.* blz. 184.

vorm gebezigd is van het boven reeds verklaarde קרה, wordt ten opzichte van het Godsbestuur niets beslist, en is met de uitdrukking „bij geval” blijkbaar niets anders bedoeld dan „buiten alle menschelijke berekening” of „onopzettelijk”. En wie ook weet het niet, hoe met name in Ruth's geschiedenis de goddelijke leidingen en bestieringen als met den vinger worden aangewezen? En eindelijk nog de eenige plaats uit het N. T., waar dergelijke uitdrukking voorkomt: Luc. X : 31 : „bij geval (κατὰ συγκυρίαν) kwam een zeker priester” enz. Ook dáár, het behoeft geen nadere toelichting, is het enkel en alleen bedoeld in den zin van „onvoorziens” of „onvoorbedacht”, d. i., zooals de oude dogmatici het plegen uit te drukken: toevallig, niet met betrekking tot God, maar met betrekking tot den mensch „eventus per accidens non ratione Dei omniscii, sed respectu hominis ignorantis”.

Alzoo, negatief uitgedrukt, niets, ook niet wat „toeval” of „toevallig” heet, valt buiten het Godsbestuur. Dat is, thetisch gezegd: alles, ook het allergeeringste, valt daaronder. Ik behoef hier niets anders te noemen dan Mt. X : 29—31. Want er is in de gansche Schrift geen woord te vinden, dat zóó duidelijk en zóó sterk spreekt als dit woord van Christus zelf. Welk een klimax, die alles beslist! „De geringste schepselen hebben hun waarde voor God en worden door Hem verzorgd, hoeveel te meer gij dan, mijne jongeren! Geen haar zal u gekrenkt worden zonder of tegen Gods wil”. Eene wereldregeerende Voorzienigheid is ook niet denkbaar, wanneer iets, ook wat wij het geringe en kleine noemen, daarvan buitengesloten ware. Slechts moeten wij niet wijzer willen zijn dan de Schrift, en hebben wij ons te wachten voor gevolgtrekkingen, die niet in overeenstemming zouden zijn

met de „gezeglijke wijsheid”, waarvan Jacobus spreekt.

Ik bedoel dit: diezelfde Godsregeering, de volstrektheid van welke onvoorwaardelijk moet erkend worden, wil en gebiedt ook tevens, dat de mensch zich voege naar de orde en wijze van die regeering, gelijk die ook door de Schrift zelve worden aangewezen. Het is zeer opmerkelijk en van groote beteekenis, dat zelfs het O. T., zoo menigmaal het zich op déze wijze en in dézen zin uitdrukt dat God alleen de eenige bewerker der gebeurtenissen is ook op natuurlijk gebied, toch nimmer nalaat te doen uitkomen, dat God, ook daar waar Hij werkt op buitengewone en wonderbare wijze, den mensch beveelt gebruik te maken van de door Hem gewrochte natuurlijke middelen. B.v. de Israëlieten in de woestijn worden ja door God gespijzigd, maar het manna, al is het ook dat Gods wondermacht het hun beschikt, is dan toch het middel in zijne hand waardoor God hen onderhoudt, en zonder spijs doet Hij het niet. Evenzoo in de geschiedenis van Elia; nu eens zijn het de raven, en dan is het de Sareptische, aan wie God heeft geboden, dat zij den profeet onderhouden zullen (1 Kon. XVII : 4, 9), maar toch altoos weêr door spijs en drank, en zonder of buiten deze middelen niet. Genoeg; dit blijkt altoos weder: God heeft, ook dan en dáár zelfs waar Hij door wonderen werkt, toch den mensch altoos gebonden aan den door Hem verordenden weg der middelen; en ook in dat opzicht is door Christus zelf het hoogste en laatste woord gesproken: „gij zult den Heer, uwen God, niet verzoeken” (Mt. IV : 7), maar ook dit wederom niet anders dan als de vervulling van het woord der wet (Deut. VI : 16).

Eveneens is het ook voor den mensch op geestelijk gebied. Dáár heet het: „want wij zijn Gods mede-arbeiders” (1 Cor.

III : 9; 2 Cor. VI : 1), Θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί; dat is een synergisme in bijbelschen, niet het synergisme in pelagiaanschen zin (waarover wij hier natuurlijk niet verder uitweiden). Paulus heeft het volledig en onverbeterlijk uitgedrukt in dit klassieke woord: „werkt uws zelfs zaligheid met vreeze en beven; want het is God, die in u werkt beide het willen en het werken, naar zijn welbehagen” (Philipp. II : 12b, 13).

5. Ten slotte nog iets over hetgeen ik met een enkel woord niet beter wist uit te drukken dan door te spreken van Gods *bedoeling* met de wereld. Want gaarne wil ik erkennen, dat die uitdrukking eenige verklaring behoeft, omdat zij niet volkomen weergeeft wat ik daarmede op het oog heb.

Dit wilde ik er mede te kennen geven, dat Gods wereldbestuur niet doelloos noch planloos is, maar dat daar is wat de Schrift noemt eene goddelijke πρόθεσις, een goddelijk „voornemen”, plan of doel, bij al wat Hij wrocht (Rom. VIII : 28; IX : 11; Ef. I : 11; III : 11).

Wat wil dat zeggen? In het algemeen is het dit: God heeft de wereld geschapen, Hij onderhoudt en regeert alle dingen met en tot een bepaald doel. Daar is geen willekeur in het werk Gods, noch iets toevalligs voor Hem. Neen, maar daar is een eeuwig wereldplan Gods, d. i. met andere woorden: „Gode zijn al zijne werken van eeuwigheid bekend” (Hand. XV : 18), al is het ook, dat de mensch gedurig zeggen moet: „O, diepte des rijkdoms beide der wijsheid en der kennis Gods! hoe ondoorzoekelijk zijn zijne oordeelen, en onnaspeurlijk zijne wegen!” (Röm. XI : 33).

Welnu, dit wereldplan Gods komt overeen met zijne eeuwige πρόθεσις, of ook met „het welbehagen van zijnen wil” (Ef. I : 5, 9). In dat goddelijk wereldplan is zonder uitzondering alles

opgenomen en bepaald, zoowel het bijzondere als het algemeene. Het heeft betrekking niet alleen op de ontwikkeling en de geschiedenis der wereld in het algemeen, en ook niet alleen op het leven der volkeren in hun geheel (Hand. XVII : 26), maar ook op de lotgevallen en de bestemming van ieder mensch in het bijzonder (Rom. VIII : 28, 30; Gal. I : 15; Ef. I : 11; Openb. XIII : 8; XVII : 8). Hier nu, wie ziet het niet? liggen vraagstukken, die zich invoegen deels in hetgeen behoort tot de bijbelsche leer der verlossing, deels in die van de orde des heils. Genoeg is het, hier als uit de verte er op gewezen te hebben, en daarbij ten slotte dit ééne te staven, dat het ook van de Voorzienigheid Gods gelden moet: „tot Hem zijn alle dingen” (Rom. XI : 36), zoodat met het einddoel van deze ook wederom samenvalt het doel der verlossing door Christus, als zijnde (Ef. I : 14):

TOT PRIJS VAN GODS HEERLIJKHEID.

Register van aangehaalde bijbelplaatsen.

(Niet alle, maar alleen die teksten zijn hier aangegeven, die
meer of minder zijn toegelicht.)

Genesis.	Blz.	Exodus.	Blz.
I: 1	38, 39, 168, 171, 174	XV: 11	125, 143
" : 2	177	XVIII: 11	35
" : 3	174, 178—180	XIX: 6	131, 132
" : 26	39	XX: 3	123, 124
" : 27	160	" : 4	85, 124
" : 31	181	" : 5, 6	96, 104
II: 1	167	" : 7	54
" : 3	132, 143, 171, 176	XXI: 12, 13	200
" : 19	22	XXIII: 21	26
III: 22	39	XXXII: 4	35, 126
IV: 26	57	" : 8	35
XIV: 19, 20	46	" : 12	126
XVII: 1	47	XXXIII: 5, 6	169
XXII: 14	186	" : 11—15	77
XXXIX: 23.	186	" : 16	78
XLI: 26, 27	127	" : 18—23	84
Exodus		" : 19	60
III: 13, 14	17, 61, 64, 76	XXXIV: 6, 7	97
" : 15	59, 62—64	" : 14, 15	104
" : 19	64	" : 33, 34	75
IV: 22	146	Leviticus.	
" : 31	186	XVII: 7	127
VI: 2	47, 57, 59, 116	XIX: 2	136, 138
" : 6	59	XXIV: 11, 16.	26, 53
" : 19	60	Numeri.	
XII: 12	125	XI: 15	98

Numeri.	Blz.	1 Koningen.	Blz.
XIV: 33	103	XVIII: 4, 13	184
XVI: 22	86	2 Koningen.	
XXVII: 16	86	I: 2, 3, 6, 16	35
Deuteronomium.		IX: 22	103
III: 20	77	Job.	
IV: 7	126	II: 10	11
" : 35	125	XXII: 8	75
" : 37	78	XXX: 8	11
VI: 4	110—113, 122	Psalm.	
XII: 5, 11	26	VIII: 2	25
XVIII: 5, 7	26	XIV: 1	9, 11
XXXII: 4	8	XVI: 5	184
" : 6	146	XX: 2	26
" : 17	127	XLI: 13	184
" : 21	128	LIII: 2	9, 11
" : 39	37	LIV: 3	27
Jozua.		LV: 23	184
XXIV: 19	135	LXXVIII: 35	46
Richteren.		Spreuken.	
XI: 24	35	III: 11	13
XIII: 17, 18	64	XII: 1	13
Ruth.		XVIII: 10	26
II: 3	200	Prediker.	
1 Samuel		IX: 11	199, 200
III: 7	59	Jesaia.	
V: 7	35	VI: 3	139
VI: 9	199	XIII: 21	127
XXV: 25	11	XXX: 27	27
2 Samuel.		XXXI: 3	85
I: 6	200	XXXIV: 14	127
XVII: 11	75	XL: 7	11
XX: 1	200	" : 28	194
1 Koningen.		XLIII: 21	155
XI: 5	35	LXIII: 16	146
XII: 16	186	Jeremia.	
XVI: 13, 26	128	II: 2	92
XVII: 4, 9	184, 202	X: 10	8

Jeremia	Blz.	Marcus.	Blz.
X: 16.	167	X: 18.	149
XIV: 9	27	XII: 29	110, 112
XXXI: 34	15	„: 32	113
Ezechiël.		XIV: 62.	191
XVI: 8	103	Lucas.	
Hosea.		I: 35	193
II: 18, 19	103	X: 31.	201
XI: 4.	92	XXII: 69	191
XIII: 4	65	XXIV: 37, 39.	81
Amos.		Johannes.	
IV: 2.	141	I: 1	189
Micha.		„: 3	180
VI: 9.	25	„: 13	173
Zefanja.		„: 18	67—71
III: 17	92	IV: 24.	79, 84
Boek der Wijsheid.		V: 17.	194
II: 23.	155	„: 44.	109
VII: 22, 23.	157	XIV: 9	28
XII: 18	198	XVII: 3	8, 15, 30, 110
XIV: 3	185	„: 6	27, 73
„: 27.	23	„: 11.	147
XVII: 2	185	Handelingen.	
2 Maccabeën.		I: 15	75
VII: 28	172	XII: 22	30
XV: 2	185	XVII: 23	17, 23, 30
3 Maccabeën.		„: 28	188
II: 21.	185	„: 29	88
VII: 17	154	XXIV: 3.	186
Mattheus.		XXVIII: 6	30
V: 45.	146	Romeinen.	
„: 48.	83, 151	I: 17	103
VII: 16	117	„: 19	14, 16
X: 29—31	201	„: 20	190
XVIII: 10	78	III: 25, 26	102
XXII: 29	191	IV: 19—21.	49
XXVI: 64	191	X: 2	103
XXVIII: 19	67, 72	XI: 36	172, 188
		XIII: 14	186

1 Corinthe.	Blz.	2 Timotheus.	Blz.
II: 11	17, 148	III: 16	13
„: 13	115	Hebreën.	
III: 9	202	VI: 13	141
VIII: 4	23, 127	VIII: 11	15
X: 20, 21	127	XI: 1	13
XIII: 9, 10, 12	17	„: 3	179
2 Corinthe.		XII: 5	13
I: 12	148	Jacobus.	
III: 13	75	I: 19	98
IV: 6	76	IV: 4	90
VI: 1	202	1 Petrus.	
„: 18	49	I: 2, 9	155
XI: 2	103	2 Petrus.	
XII: 4	52	I: 4	83
Efeze.		1 Johannes.	
I: 11, 19	196	I: 5	17, 18
II: 12	10	II: 20	147
III: 19	40, 83	IV: 9	19
IV: 6	189	„: 8, 16	86, 89—93
V: 11, 13	13	V: 20	8
VI: 12	127	Openb. v. Joh.	
Philippensen.		IV: 8	139
II: 9—11	66	XV: 4	139
„: 12, 13	203		
Colossensen.			
II: 9	190		

Bij den Uitgever dezes is mede verschenen :

PROLEGOMENA

VAN

BIJBELSCH E GODGELEERDHEID

DOOR

Dr. E. H. VAN LEEUWEN,

Hoogleraar van wege de Ned. Herv. Kerk, aan de Universiteit te Utrecht.

Prijs f 1.50.
